

7

مجلة فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

السنة الثانية - العدد السابع - صيف ٢٠٠٦ م - ١٤٢٧ هـ



نصوص معاصرة

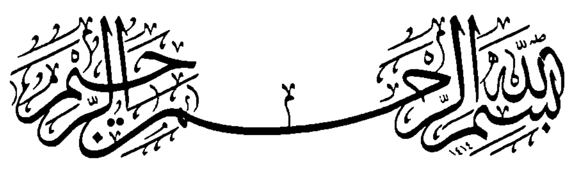
نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة
العدد السابع، السنة الثانية، صيف ٢٠٠٦م، ١٤٢٧هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.





فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

❑ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني info@nosos.net

❑ وكلاء التوزيع

- **لبنان، بيروت، دار الولاء للنشر والتوزيع، حارة حريك ـ شارع دكاش ـ سنتر فضل الله، هاتف: ٦٨٩٤٩٦ (٩٦١٣+)**
- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. ص. ب: ٣١١١٠، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+) فاكس: ١٧٥٩٦٩٠٩ (٩٧٣+)
- العراق، دار العارف للمطبوعات، النجف الأشرف، هاتف: ٣٧٠٦٣٦ (٩٦٤٣٣+)
- الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٢٩٤
- المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، ملتقى زنقتي رحال بن أحمد وسان سانس، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٣
- الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، عمان، تلاع العلي، شارع خليل السالم، هاتف: ٥٣٥٨٨٥٥ فاكس: ٥٧٨٦٠٣٣
- سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، هاتف: ٦٤٧٠٦٥٤ (٩٦٥+)
- إيران، قم، مكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١+)
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، Chalton Street 88 London NW1 1HJ . United Kingdom . Tel: (+4420) 73834037

محتـويات العدد

العدد السابع. صيف ٢٠٠٦م. ١٤٢٧هـ

ملف العدد: الإسلام والتنمية بين التعارض والانسجام

دراسات:

قراءات:

* * *

الجنس في التصور الإسلامي، أزمة أم ضرورة

حيدر حب الله

يتخذ موضوع «الجنس» في مجتمعاتنا صيغةً خاصّة، فهو من المحرّمات الاجتماعية المقلقة، كما أنه من الحاجات الأساسية في حياة الإنسان، على صعد عدّة، ليس آخرها بقاء النوع البشري، وأحبّ هنا أن أُسجّل ـ كالعادة ـ نقاط أوّلية، نطلّ من خلالها على هذا الموضوع الشائك.

١ ـ ثمة اتجاهان في ساحتنا الإسلامية، يختلفان في تناولهما لهذا الموضوع:

الاتجاه الأول: ما أسمّيه الاتجاه الديني، وأقصد بهذه التسمية ذاك الاتجاه الذي يعتبر أن الصورة الحقيقية لموضوعة الجنس، يمكن أخذها من النص الديني، ومن ثم يكون هذا النصّ هو المرجع في تنظيم هذه الظاهرة وضبطها؛ لهذا نجد الحديث عن قوّة شهوة المرأة لولا الحياء، وعن عناصر مؤثرة في رفع التوتر الجنسي أو خفضه مستمداً من النص الديني، ومن الروايات بالخصوص.

الاتجاه الثاني: وأسمّيه هنا ـ دون أن أقصد التمييز السلبي بين العلم والدين ـ الاتجاه العلمي، وهذا الاتجاه يتخذ من العيادات النفسية والطب النفسي والعضوي، ودراسات فرويد و.. موادّ لدراسة هذه الظاهرة في النفس والاجتماع، وكل معلومة تتوفر له عبر هذا السبيل يعتبرها منطلقاً للتقدّم لمعرفة هذا الأمر؛ لذا فهو يعيب على الاتجاه الديني بساطته في تناول الموضوع، واعتباره الظاهرة الجنسية غير معقّدة، فيما يرى الاتجاه الديني في المقابل، أنّ كثيراً من المعطيات التي يقدّمها الاتجاه العلمي غير مؤكّدة.

٢ ـ وربما تبعاً لاختلاف المنهج تختلف آليات التعامل مع «الجنس» في حياة الإنسان؛ فالاتجاه الديني يرى ـ خصوصاً في الوسط الإسلامي ـ أنّ السبيل الأفضل

لمعالجة هذا الوضع هو الجمع بين تنفيس الاحتقان من جهة، والحدّ من العناصر الخارجية المحيطة من جهة أُخرى، فلم يكن في الإسلام رهبانية كما هي الحال في الديانة المسيحية؛ لقد كان الإسلام والفقه الإسلامي مهتمين بهذا الموضوع يعيرانه أهمية غير عادية، ففي مقدّمات الزواج هناك تركيز على الجانب الغرائزي واحترام له، وكذلك الحال في أصل تشريع الزواج، بل وتعدّده، بل وتشريع الزواج المنقطع لدى بعض المذاهب الإسلامية على الأقلّ، وقد عرف الفقه مسألة عيوب الفسخ، وإذا راجعناها وجدنا الشؤون الجنسية حاضرةً بقوّة فيها، حتى أن أموراً كنوعية الطلاق من بائن ورجعي، ومسألة المهر و.. قد ربطت في بعض حالاتها بقضايا بحت جنسية، فمهر المدخول بها غير مهر غيرها، وطلاق غير المدخول بها بائن لا رجعي و..

طبعاً، نحن لا نعرف تمام حيثيات هذه الصورة التشريعية، لكن ما نعرفه أن موضوع «الجنس» حاضر بقوّة في الديانة الإسلامية، بوصفه ظاهرةً معترفاً بها غير منبوذة، بل راجحة، كما تؤكّده النصوص.

هذا على صعيد تنفيس الاحتقان، سيما ما يتعلّق بالزواج المنقطع الذي أزعج بعض المذاهب الإسلامية، فيما نراه صورةً ممتازة للإسلام في احترام الغرائز الحيوانية عند الإنسان.

٣ ـ ولا أريد الاستطراد هنا، لكن أشير إلى نقطتين تتعلقان بزواج المتعة دون أن أدخل مجال البحث الفقهي:

الأولى: تكاد المذاهب الإسلامية جميعها تتفق على أنّ النبي ﷺ قد أباح المتعة للمسلمين في بعض الظروف، والشيء المؤكّد ـ حسب الظاهر ـ أن هذه الظروف ـ أو منها ـ ما كان في بعض الحروب التي ابتعد فيها الرجال المسلمون عن نسائهم فترةً طويلة، فرخّص لهم الرسول ﷺ، وقد فهم بعض الفقهاء من المنع اللاحق ـ على تقدير وجود منع ـ نسخ هذا الحكم، فيما هناك احتمال ينبغي درسه بجدّية، وهو أن لا يكون المنع اللاحق نسخاً، بل إفادةً للتشريع الأولي، بحيث يكون تشريع الزواج المؤقت في صورة الاضطرار النوعي، ومعنى هذه الفرضية التي نتنزّل بها على حسب مفاهيم الاجتهاد السنّية، أن في تشريعات «الجنس» أحكاماً اضطرارية، الأمر الذي لا نجده حاضراً في الفتاوى الفقهية عادةً، أي أن الإسلام قد تصوّر حالةً اضطرارية في

موضوع الجنس، ليست خاصّة بصورة الإكراه، كأن يوضع سلاح فوق رقبته، أو يرتكب الفاحشة، كما يصوّره دائماً الخطاب السائد، بل هناك حالات اضطرارية نوعية، ولعلّ الاضطرار لدى شريحة من الشباب اليوم في ظلّ ظروف الحياة الصعبة تفوق الاضطرار الذي عاناه المسلمون في غزوات الرسول ﷺ، أفهل رخّص الرسول لتلك الحالة فقط أم أن المعيار كان هو الاضطرار النوعي؟

أعتقد أننا إذا لم نرد تبنّي نظرية ترخيص الزواج المنقطع، كما هي حال طائفة من المسلمين، فلا أقلّ من أن تكون النصوص سبيلاً لإعادة فهم فكرة الاضطرار في هذا الموضوع.

وحتى لو غضينا الطرف عن نصوص النكاح المنقطع في مناقشتنا لمن يرفضه، فإن قواعد الاضطرار والحرج ينبغي درسها بجدّية على هذا المحور، وكأن هناك حالة لدى بعض المشتغلين بالمجال الفقهي الإسلامي تجعلهم يأخذون بقواعد الحرج والضرر والاضطرار، لكن عندما تصل النوبة إلى قضايا الجنس لا نجدهم يتعاملون بإيجابية مع هذا الموضوع، بقدر تلك الإيجابية الموجودة في المواضيع الأخرى، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى حساسية الأمر، لكنّ ذلك يستدعي جدية أكبر في التعامل لا تعامياً عن الموضوع الحرج نفسه.

الثانية: أفترض أنّ بعض الرافضين لمقولة الرخصة في مجال الأمر الجنسي، سيما النكاح المنقطع، أو أي صيغة تشبهه، ينطلقون في رفضهم أحياناً من فوضى الواقع في هذا الموضوع، وهي الفوضى التي تبعث أحياناً على القلق، بحيث تغدو هذه المنافذ الدينية لتنفيس الاحتقان أدوات يُدمَن عليها، فتخرج عن الطابع الاستثنائي الذي تقوم عليه بحسب تحليلها العقلاني، وربما ـ ولا نبتّ على المستوى الفقهي هنا ـ يستشفّ ذلك من بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام والتي تستغرب بعض الشيء من إقدام متزوّجٍ بالدائم على الزواج المنقطع، فتعبّر بجملة: «ما أنت وذاك، قد أغناك الله عنها» على ما جاء في صحيحة علي بن يقطين (وسائل الشيعة ٢١: ٢٢)، ومعنى ذلك أن المتعة ـ الزواج المؤقت ـ تشريع في حال عدم الغنى، نعم قد لا يكون حراماً في غير هذه الحال، لكنّه على المستوى المفاهيمي يظلّ تشريع الاستثناء؛ من هنا يتحفظ على فوضى التطبيق، وهي فوضى لا ينبغي أن تزيل أصل الحكم، بل تكون

باعثاً على ضبطه.

وهناك في الوسط السنّي من يفسّر تحريم الخليفة الثاني عمر بن الخطاب للمتعة على أنه حكم ولائي حكومي سنّته فوضى تطبيق هذا التشريع، ومهما كانت هذه الفرضية، فهي تبتني على ضرورة ضبط فوضى تشريع هذا الحكم، وأيّ حكم آخر، فإن هذا من نوع التعسّف في استخدام الحق.

على أية حال، نحن ندعو إلى دراسة الزواج المنقطع وأمثاله، لا بعقلية طائفية سجالية تاريخية، بل بعقلية واقعية اجتهادية تؤمن بالشريعة وتحترمها.

٤ ـ الخط الثاني الذي عمل عليه الإسلام هو خطّ مواجهة الواقع المحيط، ففي الغريزة الجنسية هناك ضغط داخلي مفروض على الإنسان، يأتيه مع بلوغه سنّ النضج، من هنا، من الضروري ضبط الواقع الخارجي أيضاً؛ لأن التركيز على أن يضبط الإنسانُ نفسه في ظل انفلات اجتماعي يغدو أمراً محرجاً وقاسياً، من هنا تكامل الإسلام مع نفسه في هذا الموضوع، فمارس حثاً على ضبط النفس، وقدّم لنا في القرآن الكريم نماذج نقتدي بها، كما صار مع يوسف النبي عليه السلام؛ حتى فضّل السجن على ارتكاب الفاحشة، وهو ليس أمراً بسيطاً على أرض الواقع، كما مارس الإسلام ـ من جهة ثانية ـ ضبطاً للواقع الاجتماعي، بتشريعه ـ ضمن الحدّ الممكن ـ للستر والحياء وضبط العلاقات و.. وهذا الأمر ذو تأثير جدلي على طرفي العلاقة، أي الرجل والمرأة، فإن الستر وإن كان تكليفاً على المرأة، لكنه التكليف الذي يحميها، كما تفوح رائحة هذه الحماية من النص القرآني نفسه حين يقول: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، إذاً فهو كتكليف الإنسان بإقفال باب بيته كي يحمي نفسه، وهذه الحماية هي التي تضبط في الطرف الآخر دوافع العداء، إذاً فهي لا تمنع الطرف الآخر فحسب، بل تساعده على أن لا يندفع نحو ما لا نريده أن يقع فيه، وبهذا يكون الستر الشرعي من طرف الرجل والمرأة لما يجب عليهما ستره، ذا تأثير متبادل على الطرفين، لضبط الإيقاع الغريزي في المجتمع.

٥ ـ أما الاتجاه العلمي، فنراه أقرب إلى تبرير مظاهر السلوك الإنساني الجنسي منه إلى التنديد به أحياناً، فالجنس السلبي عنده هو الجنس الذي يؤذي الآخرين، كالاغتصاب أو التحرّش أو ... ومعنى ذلك أن لا سلبية في «الجنس» إلاّ ضمن الإطار

الاجتماعي عندما يخرق حدود الحرية، أو ضمن الإطار الجسدي، عندما يؤذي الإنسان نفسه مادياً، وفي غير هذه الحال هناك توجيهات أخلاقية لا ترقى إلى إلزام قانوني.

ويميل السائد في الاتجاهات هذه إلى اعتبار كبت الغريزة الجنسية بمثابة الفزّاعة التي تلاحق أي تشريع أو قانون أو دين، ومعنى ذلك أنهم يتصوّرون أن حلّ متطلّبات الغريزة يكون بإباحية أو بتعبير أخفّ بحرية جنسية ضمن الإطار السالف، اعترافاً إما بأن الكبت الجنسي ذو ضرر أكبر من الحرية الجنسية، مع الاعتراف بالضرر فيها، أو أن الحرية الجنسية هي السبيل الصحّي الرئيس للتعامل مع الغريزة.

طبعاً الحديث في هذا الموضوع طويل، لكن نلفت إلى:

أ ـ كأن الإسلام يرى أن الغريزة الجنسية ليست بالتي تأخذ راحتها ووضعها الطبيعي في ظلّ الحرية الجنسية وما يرافقها من لا ضبط اجتماعي أو ضبط بسيط، بل كلّما أعطيت الحرية زاد طلبها، أي ضاعفت من قوّتها، كالنار التي تعطى حريتها في الهشيم، فمن يقول: افسحوا الحرية الجنسية ترتاح الغريزة ويخفّ طلبها يجافي في قوله هذا الواقع، فهل انخفضت متطلبات الغريزة في الغرب بعد الحرية المذكورة؟

ب ـ موضوع الكبت الجنسي يتصل ـ في تداعياته النفسية ـ بالعقل الجمعي وثوابت المجتمع، ففي ظلّ مجتمع يرى الشذوذ الجنسي حراماً تختلف ضغوطات الكبت عن مجتمع يراه حلالاً، لكن لا يتوفر للشاذ ـ ولو صدفةً ـ ما ينفس به احتقانه، ليس الكبت ظاهرة بحت نفسية، بل تعزز أو تقلّص من ضغطها النفسي تبعاً للثقافة الاجتماعية.

ج ـ لا شك أنّ للكبت آثاره السلبية التي تظهر في مواضع عدّة من الشخصية الإنسانية على شكل نتوءات، من هنا لا يصحّ ـ كما يحصل في بعض الأوساط الدينية ـ المبالغة في التحفظ، افتراضاً أنّ الاحتياط هنا جيد، فالاحتياط هنا ربما لا يكون ممكناً؛ لأن الأمر يدور بين محذورين؛ فيكون ـ وفق قواعد أصول الفقه ـ غير قابل لتطبيق مفهوم الاحتياط فيه، بمعنى أننا قد نظنّ أن المزيد من التحفظ ـ طبعاً غير الثابت دينياً بالدليل ـ يؤمّن حصانةً للإنسان، فيحسُن في حاله الاحتياط، لكن إذا

اخذنا بعين الاعتبار بعض الآثار السلبية للكبت والقمع الجنسي سنجد أنفسنا بين محذورين، محذور الخوف من التورّط في المحرّم الديني، ومحذور المردود السلبي للتحفظ الاجتماعي، ولو باسم الدين، ويجب هنا أن يساهم المختصّون جميعاً في هذا الأمر لرصد وموازنة المصالح والمفاسد، لا كما يحصل ـ غالباً ـ في الأوساط الدينية من سلوك سبيل التحفظ، كأنه لا أضرار فيه.

٦ ـ وانطلاقاً مما تقدّم نجد أنه من الضروري:

أولاً: تصفية الفتاوى والصورة الاجتماعية للدين ممّا ينشأ عن رغبة محضة في الاحتياط والتحفظ دون ثبوت دليل شرعي حاسم، فالحلال يجب الاهتمام به كالحرام، فليس الدين شريعة المحرّمات كما يعرفه أكثر الناس، بل هو شريعة الحلال والحرام، إلى جانب جوانبه الأخرى، فكثرة الاحتياط هنا قد تكون لها مردودات سلبية، وإن كانت بعض الاحتياطات القليلة مفيدةً.

ثانياً: في ظلّ انفجار المعلوماتية لم يعد صحيحاً حجب الثقافة الجنسية عن الناس، سيما الشباب، بل لا بد من توعية تجمع بين القيم الأخلاقية والدينية وبين المعطيات العلمية، فكثير وربما أكثر الأمراض الجنسية سببها نفسي، وفي عالمنا الإسلامي الغارق في صورة الجنس / العيب / الحرام / الحياء... يحجم المريض عن البوح ـ ولو للطبيب ـ بمشكلته، فتتضاعف، فيما تكون مشكلةً بسيطة؛ لذا من الضروري كسر هذا الرهاب النفسي هنا. وتوفير الغطاء الديني والأخلاقي لذلك.

ثالثاً: لا ينبغي الخلط دوماً بين الحبّ والجنس، وقد أشرت لهذا الأمر في دراسة أخرى (مجلّة النجاة، العدد: ١١)، من هنا لا ينبغي قمع الحاجات العاطفية تحت ستار الحدّ من الرذيلة، بل لا بدّ من تفكير أكثر جديةً في هذا الموضوع، على ضوء الضوابط الإيمانية العليا.

﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً﴾.

[الإسراء: ٣٢]

النظام الدولي والتنمية
في العالم الإسلامي

د. محمود سريع القلم (*)

ترجمة: محمد علي النجفي

يهدف هذا البحث إلى تحديد مكانة الدول الإسلامية في النظام الدولي في مجالات الثروة والقدرة، وهو ما يتطلّب دراية المراحل التالية:

١ ـ الأسس العالمية للتنمية الثابته والشاملة، وهي: الانسجام الفكري، تدوين القوانين الاجتماعية، حجم زيادة الثروة الوطنية.

٢ ـ ظروف العالم الإسلامي بالقياس إلى أسس التنمية.

٣ ـ وفرة المواد الخام.

ثم نتحدّث عن التنمية السياسية ومتطلّباتها وشروطها.

الأسس العالمية للتنمية

طرحت خلال تاريخ التنمية منذ القرن الأخير مجموعة من الأسس المنهجية، البعيدة عن الأيديولوجيا والسياسة، والمستقلّة عن التيارات والرهبانية السلوكية والفكرية، ورغم أن طيفاً واسعاً من تلك الأسس يمكن إثباته ومناقشته، غير أننا اخترنا منها ما هو مهمّ وضرروي لهذه الدراسة.

(*) أُستاذ الاقتصاد والعلوم السياسيّة في جامعات طهران وأمريكا، من الشخصيات البارزة في الفكر السياسي المعاصر.

أ ـ الانسجام الفكري

إنّ مثلّث: «حجم زيادة الثروة الوطنية، الانسجام الفكري، القوانين الاجتماعية المدوّنة» سيكون موضع اهتمامنا، وبعبارة أخرى، يجب على كلّ مجتمع يروم النمو أن يتناول أركان هذا المثلث بشكل متميّز، ورغم قدرة التيارات الفكرية والرأسمالية العالمية على التأثير في تقوية هذا المثلّث، لكن أسس وقوة حركة هذا المثلث داخلية، وترتبط بالتراكم المعرفي للأفراد، وإلاّ فاجتماع العقل الخارجي مع الجهل الداخلي لا يحقّق لنا التنمية، وعلى الأقل لا يحقّق المصداق المطلوب؛ فالدول التي أصبحت دولاً صناعية حديثاً تستفيد من الإمكانات الخارجية، إلاّ أن عقل النخبة المحلّية المحرك ـ من أصحاب القدرة والثروة ـ شرط أساس في التقدّم والبحث ضمن مثلث التنمية، وهذا ما يعود إلى بحث سابق تناولنا فيه تلك المفردات(١).

والمقصود من الانسجام الفكري في مجتمعٍ ما وجود مفاهيم اقتصادية، سياسية وثقافية مشتركة بين الشخص المخطّط والشخص العامل، وعلى كلّ حال فالانسجام الفكري العام ضروريّ لتقدّم المجتمع، كما أن صياغة التصوّرات والإدراكات على شكل قضايا نظرية محدّدة شرطٌ لازم في العمل المشترك(٢).. والتراكم المعرفي إنما يتحقق بالعمل المنسجم(٣).

وبشكل عام، بما أن جميع دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تعاني غطرسة دول العالم الأخرى؛ فإن مفاهيم: التعاون، العمل المشترك، الانسجام الفكري والمنهجي، التنظيم، تشكّل الأحزاب، الإرادة الجماعية للبلاد، ضعيفة جداً، وبكلمة أخرى، إنّ انسجامهم الفكري واستعدادهم الروحي غير مستعدّ لتقبّل الآخر أو العمل معه. والانسجام الفكري موضوع روحي يرتبط بالتربية، ولا يتحقق إلاّ بعشرات السنين، وربما بتداوم القرون. ويمكن هنا أيضاً في هذا الإطار الحديث عن فنّ الاستقطاب لجمع المصالح، فإذا اعتقد الأفراد والجماعات أن ما يعملونه من أجل المجتمع فسيعملون سويّةً لتحقيق المصالح العامة أو مصالح الجماعة ـ الفرد. وهذا مبدأ ضروري ليس للتنمية فحسب، وإنما لكلّ شيء، فالمشكلة التي تعاني منها بعض الدول ـ ولاسيما الدول الإسلامية ـ وهي تمارس التنمية، تكمن في عدم وجود دافع

للمشاركة في الأعمال العامّة والحكومية، ومعدّل اللهو والعبث في الدنيا عندهم يتراوح بين الصفر والمئة، ولا يجيدون فنّ توزيع الأعمال، والثروة والسلطة وأمثال ذلك، أو أن هذه الأشياء ضعيفة جداً عندهم[٤]، فتحصيل الثروة أو السلطة لهما قواعد عقلية، وهناك طريقان معروفان لتحصيلهما: النظام الديموقراطي أو الرأسمالي.

والدليل المهم على التقدّم النسبي في الشرق الأقصى هو تحقّق الانسجام الفكري الذي كان سابقاً مجرّد استعداد ثقافي، أمّا الآن فقد تجسّد في فاعلية الرأسمال الحكومي وتفرّعاته.

إن عبارة: (حوار الطرشان) اصطلاح يطلق على حوار الأفراد الذين لا يستمع بعضهم إلى بعضهم الآخر، فالاهتمام بكلام الآخرين واستيعابه والمواظبة على هذا النمط من التربية بحاجة إلى استعداد ومنهج عقلي، فالشخص الذي ليس له عمل عقلي وفكري إنّما لديه استعداد للتلقّي والاستماع نتيجةً للتربية الاجتماعية والعامة، سيحقّق تنميةً عقلية ملحوظة، والتنمية العقلية مصطلح معقّد لكنه غير مستحيل، أي أنّ الإنسان قادرٌ على الاستفادة منها من داخل العقل.

إن الانسجام الفكري يمكن أن يكون نمطاً من التربية، كما يمكن أن يتحوّل إلى نوع من الغريزة، ويمكن للأفراد تحقيق ذلك دون استهلاك أيّ طاقة؛ فالمجتمعات التي لها حدود ثقافية واقتصادية واجتماعية واضحة بين الناس، ينمو لديها العقل والعقلانية والسلوك العقلاني بشكل أفضل وأسرع وطبيعي، أمّا في الثقافات التي اعتادها المسلمون جميعهم فإن الأساس في وجود الصلة والعلاقة مع الآخر وعدم وجودها هو الأهلية والجدارة، دون الحدود العقلية[٥]، والأهلية تلغي البرهان والاعتراض، وتعتبر التبعية ملاكاً للعلاقة، وفي ظلّ هذه الظروف لن يقع الانسجام الفكري بشكل طبيعي ودون تدخّل أجنبي، بل إن عمدة التاريخ البشري قد صيغ على أساس التبعيّة والأهلية، وقد طرأ التحوّل على تلك الحالة في القرون الأخيرة لتقوم العلاقة على أساس المهارة والقدرة والتخصّص[٦].

ينبغي للمجتمعات التي تطلب التنمية أن تتمتّع بهيكلية اجتماعية يتعهّد جميع الأفراد تجاهها تنظيمياً وثقافياً وسلوكياً؛ فظاهرة النموّ والتنمية المتباينة في العالم

الثالث مردّها إلى فقدان الهيكلية الاجتماعية. فقد تنامت البلدان ذات الهيكلية المنسجمة، أمّا القسم الآخر من تلك البلدان التي بقيت في محيط ضيّق فقد ظلّت متخلّفة، وعندما نقارن التنمية الجديدة بالنموّ التجاري السابق نلاحظ اتصاف الأولى بالتنظيم، وتقام العلاقات الفكرية للإنسان وفق حسابات دقيقة لتسوية الخلافات الإنتاجية والمالية وغيرهما. والعالم الثالث يستفيد من تلك التنظيمات العقلية الجديدة إلاّ أنه لا يملكها؛ لأنها لا تحصل بسهولة، والحصول عليها فيه نوعٌ من العقلانية. فالعالم الثالث اقتبس تنظيمات صورية مثل: مدير عام، معاون، خبير، محقّق، مخطّط، وغير ذلك، إلاّ أنه لم يقتبس محتوى تلك التنظيمات الذي يشكّل أساس العلاقة الفكرية والعقلية للمغايرة بينها[٧].

إنّ الإنتاج والتنظيمات الاجتماعية الجديدة تحتاج إلى علاقات خاصة، بيد أن تلك العلاقات لم تشاهد في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بشكل خاصّ، فالإنسان في هذه المنطقة غارقٌ في نفسه وينمو اجتماعياً في ظلّ الاختلال الأمني، والضعف، والجهل؛ من هنا يجب على الجميع في ظلّ حياةٍ غير آمنة أن يخلّصوا أنفسهم، فهم ضعفاء في معرفة حدودهم واستعداداتهم وقيمتهم وقدراتهم وتخصّصهم.

إن تجسير العلاقة لا يتحقّق للأفراد الجالسين في أقبية الغرف والردهات، وإنما عن طريق الصفات الوراثية المتولّدة في وسط الأمّة، أو قيام الدولة بترتيبه؛ إذاً فالتنمية فنّ إيجاد العلاقات العقلية بين الأفراد بهدف تحقيق مصالحهم المشتركة.

ب ـ القوانين الاجتماعية المدوّنة

الركن الثاني من أركان مثلث التنمية هو القوانين الاجتماعية المدوّنة؛ فكلّ شيء يجب أن يكون مكتوباً ومدوّناً في نظام التنمية الجديد؛ لأنّ الأفراد يرجعون عادةً ـ لا دائماً ـ إلى الأطر والاتفاقات، وهذا دليلٌ على سيادة علم الحقوق وسيطرته على جميع شؤون الحياة، وقوانين المجتمع هي نتاجُ ما اتفقت عليه النخبة الفكرية والنخبة الفاعلة[٨]، وقرارات المجتمع بمنزلة العقد. وليس مرادنا من القرارات هنا الدستور بل جزئياته، مثل: اتفاق المسؤولين على خلق الروح الوطنية، وفهم الماضي والمستقبل، وطبيعة الثقافة العالمية، والفرص، والإمكانيات، والاستعدادات،

وغيرها، فهذه الاتفاقيات والموضوعات المدوّنة ليست أبديةً، بل تتعرّض دائماً للنقد والتقويم، إنّما على أساس التوافق والتفاهم، وعندما يعمل المنفّذون طبقاً لقواعد العمل ويحترمون الاتفاقات والمقرّرات المضاة يمكنهم حينئذٍ تقديم عمل واضح، متسلسل، متصاعد، وقابل للتنمية، فالقوانين الاجتماعية المدوّنة ركنٌ أساس لتقدّم المجتمع؛ لأنّ ذلك يزيد من توقّعات الإنسان، ويجعله هادئ النفس ومندفعاً إلى العمل بسبب اطمئنانه بالقوانين والقواعد والقرارات السائدة؛ فالقرارات وانسجام الأفكار يقوّي أحدهما الآخر، ولهما آثار إيجابية ومتبادلة فيما بينهما.

أمّا العاملان المؤثران في صياغة القوانين الاجتماعية فهما: أ ـ اتفاق الآراء. ب ـ العلمية؛ فهذان العاملان يرتبطان ـ حقيقةً ـ بالأسس العقلية للتنمية[٩].

إن القوانين الاجتماعية المدوّنة تمثل نتيجاً لاتفاق الآراء بين المجموعات المتنفذة في المجتمع، وقد وجدت على أسس واقعية، مجرّبة، علمية، وعقلية، وينبغي أن يكون اتفاق الآراء قائماً على ثقافة غير شخصية وبعيدة عن المصالح الذاتية والأنانية، وذلك لكي تصاغ تلك الرؤى وفق المصالح العامة.

وفي الحقيقة، يجب أن تتوافر وحدة الرأي على مستوى عالٍ من العقلانية؛ لأن أغلب المستويات المحافظة تنطوي على عقل جمعي وفهم منافس، والحقيقة أن صياغة القوانين الاجتماعية هي نتيجة وليست كتاباً رسمياً، أو خطبة، أو تأتي عن طريق الاجتماعات.

إن اتفاق الآراء يديم الهيكلية الاجتماعية، ويدفع الأفراد للعمل داخل مدار ذي مركز واضح، فتكون النتائج لديهم واضحة، غير أن الأفكار والهيكليات في العالم الثالث طافية لا تترتب عليها ضوابط ثابتة؛ ولهذا السبب لم ينتقل العالم الثالث ـ نفسياً ـ إلى العصر الجديد، والعلم هو الأداة الأولى لتحقيق اتفاق الآراء وصياغة القوانين الاجتماعية، والإنسان العلمي هو من يكون منظماً، قد حقّق نمواً عقلياً.

والملاحظ في المجتمعات ذات القوانين الاجتماعية وجود نوعٍ من الاتحاد؛ فالمجتمع ينتمي إلى قاعدة واحدة ويتبع قوانين واضحة[١٠].

ولكي لا يعمل الأفراد وفقاً لأذواقهم، يجب أن لا يكون النظام الاجتماعي

مبهماً في نفسه، حتى يتبعوا أصولاً معروفةً لدى الجميع؛ فالتنمية في العصر الحديث، سواء كانت بالمفهوم الغربي أو بمفهوم أغلب الدول الصناعية حديثاً في الشرق الأقصى أو أمريكا اللاتينية، قد أوجدت تجانساً فكرياً واتفاقاً في الرأي، والجدل القائم الآن بين المفكّرين والسياسيين والمقنّنين، ليس حول أهمية الثروة وتراكمها، وهل أن التنظيم والقانون مهمّان أم لا؟ وهل يجب احترام العقل أم لا؟ وهل أن التقنين ضروري أم لا؟ وأمثال ذلك، إنّما حول الجزئيات والمناهج والاتجاهات، لا حول القضايا الأساسيّة، فالنظام الاجتماعي المقنن الذي يحتاج إلى النخبة والمجتمع يجعل الحياة جدية، والزمان مقدّساً، ويصبح المستقبل مهماً عنده، ويزداد الاهتمام بالمجال العلمي والتخطيط والمتابعة والرقابة، فالتفكير المتردي ـ في الغرف المغلقة ـ لا يؤثر في العصر الحديث ولا يحقّق النموّ والتنمية المطلوبة.

ج ـ حجم زيادة الثروة الوطنية

حجم زيادة الثروة الوطنية هو الركن الثالث من أركان مثلث التنمية، وذلك على ضوء توقّعات المواطنين في جميع دول العالم والتي أخذت بالتزايد ممّا اضطر الحكومات إلى اتخاذ إجراءات مناسبة لضمان موارد مختلفة، من أجل تأمين الحاجات العامة، والتطلّعات المنتظرة، فضمان الحاجات أصبح اليوم بمنزلة الأداة المهمة لمشروعية تأمين الموارد المختلفة في جميع أنحاء العالم؛ فكلّ دولة تسعى ـ في ظلّ ظروفها الحالية ـ إلى تنويع الواردات، زيادة الدخل القومي، رفع المستوى المعيشي للفرد؛ كي تتمكّن من اللحاق بالركب العالمي.

إن إيجاد مكانة مناسبة لحياة وبيئة نامية، وسياسة وطنية تتناسب مع الظروف السياسية والثقافية والجغرافية للبلاد، واتخاذ سياسات وأدوات تنفيذية دقيقة وفعّالة وثابتة، تعدّ العناصر الثلاثة المهمّة في عملية التخطيط الوطني. وبكلمة أخرى، إنّ مصطلح الدولة الفعّالة ـ وحتى المشروعة بلحاظ أدواتها ـ يطلق على الدولة القادرة على زيادة رصيد الشعب وتنظيم حياته لتكون أكثر ثباتاً، وذلك عن طريق إقامة علاقات دولية مناسبة ومعقولة، واتخاذ سياسات اقتصادية وهيكلية إدارية منظّمة.

فالإنسان في عالم اليوم مشدودٌ إلى القضايا الاقتصادية الترفيهية بشكل

مطلق: الجيدة والسيئة، الإيجابية والسلبية، المعقولة وغير المعقولة[١١]؛ لذا على الدولة أن تفكّر أين تخطو على طريق زيادة الثروة الوطنية؟ وهنا نلاحظ الاختلاف من دولةٍ إلى أخرى، ومن هيكل اجتماعي إلى آخر، فهناك المئات من المتغيّرات تتدخّل في نجاح السياسات الاقتصادية.

أمّا أهمّ الأساليب الشائعة في العالم الثالث لتحقيق هذا الهدف، فهي: العمل في مدارات الرأسمالية العالمية، والاستفادة من رؤوس الأموال المتعدّدة لها، ومحاولة الحصول على مصادر متنوّعة منها، والمساهمة في الإنتاج الصناعي العالمي، واعتماد الخصخصة، أمّا أنّه هل توجد طرق أخرى لتعزيز الثروة الوطنية أم لا؟ فهذا خارجٌ عن اختصاص هذا البحث؛ لأن الهدف هنا إنّما هو معرفة السبل العالمية في هذا المجال.

وما طرحناه في المثلّث المتقدم، يمثل العناصر الأساسية للتنمية القائمة اليوم في العالم، باعتبارها الأسس الثابتة، وهذه المبادئ تتحكّم في التنمية والثقافة التنموية بشكلٍ كبير جداً؛ فكل دولة تسعى ـ بشكلٍ أو بآخر، وبما يناسب خصوصياتها ـ لتحقيق قسمٍ من هذه الأطر والمبادئ، ويمكن لنا أن نعتبر هذه المجموعة من الأطر حصيلة تجارب الإنسانية جمعاء.

العالم الإسلامي ومبادئ التنمية

نحاول هنا تطبيق مبادئ التنمية الثابتة ـ عالمياً ـ على أوضاع دول العالم الإسلامي، وذلك:

أ ـ الانسجام الفكري في العالَم الإسلامي

اتّسم فكر الإنسان في منطقةٍ واسعة من شمال أفريقيا والشرق الأوسط ـ العربي وغير العربي ـ بالتجرّد والعمل الفردي؛ وذلك بسبب الاستبداد التاريخي المهيمن هناك؛ فالناس في هذه المنطقة لا يجيدون فنّ العلاقات الفكرية، كما أنهم غير قادرين على إرساء علاقات فكرية وجسور عقلية بعضهم مع بعض، بل حتّى الشكل الغريزي لهذه العلاقات غير موجود؛ فعلاقات الناس ـ بشكل عام ـ تقتصر على المجاملات العاطفية والشعورية والعائلية، أو تماشياً مع الروابط الحزبية والسياسية.

إنّ الانسجام الفكري أساس لتراكم المصالح، وبعبارة أخرى، إنّ قوّة البرهان لا تتشكّل من شخصين أو عدّة أشخاص، ولا تكون ضعيفةً بذلك، فإذا قبل الشخص وجهة نظر الآخر، الذي تربطه به علاقة عمل أو علاقة اجتماعية واحدة، فإنّ قبول الآخر سيولّد شعوراً بتناقص الأنانية، وإلا فإمّا أن يقيم كلّ شخص براهينه بنفسه، وهذا نادر، أو يشارك في تشكيل رأي الأكثرية[١٢].

هذه الخصائص موجودةٌ في العالم العربي، ووسط المسلمين غير العرب، لكن ينبغي أن نقول: إنّ هذه الثقافة غير المعقولة لا تمتّ إلى الإسلام بصلة، وإنما تعبّر عن إفراز للثقافة المتكوّنة في ظلّ الأنظمة السياسية المختلفة عبر التاريخ.

إنّ استبداد الحاكم في الشرق الأوسط، وبالأخص في هذه المنطقة، أغرق الناس في همومهم ومصالحهم وعلاقاتهم وأذواقهم الشخصية، ولم يسمح لأحد بالمشاركة خارج هذا الإطار، فقد اعتاد الناس هذه الحالة على امتداد التاريخ.

أمّا الفردية في الدول الصناعية، فهي تكتسب طابعاً آخر؛ إذ تعني اكتشاف الذات وفهمها، فعندما يدخل الشخص المجتمعَ ويعمل ضمن إطار مؤسسة أو دائرة محدّدة، ستكون له حصّة في ذلك تتناسب مع قدرته وحدوده القانونية، وهذا التنظيم الاجتماعي والفردي لم يسُد حياة المسلمين، بل أدّى إلى الخمول العام، فالأفراد في هذه المجتمعات ينظرون إلى محيطهم نظرةً سيئة، وهي نظرة ذات جذور قديمة تراكمت عبر التاريخ[١٣]، وأكثر المواطنين لا يعتبرون حياتهم طبيعيّةً، بل ويرغبون في انتهائها، كما لا تجد من اعتاد عليها بشكل دائم، إضافةً إلى أنها تشكّل وسطاً غير آمن، لهذا نجد الأكثرية تسعى لكي تكون هناك مسافة بينها وبين الآخرين، وأن لا يجعلوا حياتهم الخاصّة عامةً، وفي مثل هذه الظروف لا يرقى الأفراد إلى مرحلة وجود علاقات عقلية وفكرية، بل يتحوّل المجتمع إلى مجاميع من الأفراد، فيُسلب من الإنسان قدرٌ من ذكائه وقدراته وعلاقاته المتقطّعة، فلا ينتج من ثروته ثروةً جديدة، ولا يطوّر شخصيته، بل يُعتبر الإبداع والاستعداد خطراً.

إن الانسجام الفكري إفراز للبيئة الآمنة، حيث يغدو العقل قيمةً، فيما يطالب الإنسان بهمّة أكبر ونشاط أوسع.

ومن الأسباب الأخرى التي تؤخّر الانسجام الفكري، الدور الكبير للدولة، فأغلب الدول في البلدان الإسلامية مستبدّة، حيث يتقدّم أمن الدولة على الأمن الوطني والاجتماعي، وكلّ تفكير أو تحرّك أو إعلام يزعزع الأسس الفكرية والسياسية للحكّام يعدّ تهديداً للأمن الوطني[١٤].

إنّ الدولة وثبات الأمن يمكن أن يؤثرا في الفرد الذي يعيش وسط هذه الأمة، وما لم تحدّد المسؤولية الأمنية، فإنّ أمن المجموعات والأفراد سيظلّ قلقاً؛ فبعض الناس في شمال أفريقيا والشرق الأوسط يتسلّمون مقاليد الحكم، وهم في عمر الثلاثين، ممّا يؤدي ـ تقريباً ـ إلى حصول خمول وقتل للإبداع في النظم السياسية.

وبسبب سيادة الوضع الأمني وهيمنته، يصبح السفر خارج المنطقة بالنسبة للمواطنين أسهل بكثير من السفر داخل المنطقة نفسها؛ فالمواطن المصري ـ على فرض المثال ـ يتمكّن من السفر بسهولة إلى فرنسا وألمانيا فيما يكون السفر إلى السعودية في درجة تالية، والمواطن الإيراني يسافر بسهولة إلى أوروبا والشرق الأقصى، ومن ثم السعودية والجزائر.

إن سيادة الفكر الحكومي والمصالح الحكومية والأولويات الحكومية والقيم الحكومية كانت السبب وراء تجذّر النزعة الذاتية وتعطيل الطاقات، كما أن خوف الناس من النتائج الوخيمة المترتبة على إبداء آرائهم وأفكارهم وتأكيد الذات وطرح وجهات النظر بشكل كبير وواسع، أدى إلى اقتصار النشاط الفردي على القضايا الغريزية، مع عدم التفكير بالقدرات الوطنية، والنموّ العام، والمشاركة على مستوى القضايا الدولية، وتنشيط القوى المختلفة[١٥].

إنّ الانسجام الفكري، بالإضافة إلى كونه موضوعاً عقلياً ينتهي إلى استنتاجات عقلية، إلا أنّه يعتبر نوعاً من ارتباط الإنسان بالآخرين، أمّا في دول شمال أفريقيا والشرق الأوسط، فإنّ الناس تفسّر العلاقات واللقاءات نوعاً من الارتباط الحزبي أو المنظماتي، ولا ترى الحرية والتفكير منتسبين للفرد نفسه، فالفرد يواجه صعوبة في تكوين علاقة مع الآخر، والهيكل الطبقي في المجتمع يقسّم المواطنين عادةً حسب خلفيّاتهم الفكرية ومصالحهم الخاصة ورغباتهم المختلفة، فيصبح غير موثوق

به عند الناس في هذه المنطقة؛ ومن الطبيعي حينئذٍ فشل العلاقات والعمل الجماعي في وسطٍ قائم على عدم الثقة، كما أن المنظمات والتشكيلات والمجموعات القادرة على العمل المشترك عادةً وعلى التوفيق في وجهات النظر وتأليف الانسجام العقلي والفكري، لا وجود لها.

إنّ القدرة تتبع العمل الوظيفي والطاقات الشخصية، غير أن المؤسف أن القدرة في الدول الإسلامية تتبع السلطة، والإرادة هي الأساس لا البراعة، لذا يجب أن تكون حركة الأفراد قائمةً على أساس اهتماماتهم وإمكاناتهم، بل هي الإفراز الحقيقي للعلاقات السياسية.

إنّ الأفكار المتزلزلة تتسبّب في حصول عدم انسجام بين حركة التصنيع والثوابت الاجتماعية، فهذه المجتمعات مبتلاة بسوء الظن القائم بين الأفراد والمنظّمات المستقلة، لهذا فإن نظام البلاد والوطن لا يتطوّر في هذه المنطقة أو يتطوّر بشكل بطيء أو متلكئ، وهذا دليل على تقدّم الأولويات الشخصية والجانبية، إنّ الانسجام الفكري هو نتاج المجتمع المنظم الذي تخلّص من الأزمات الناتجة عن الاختلاف الفكري[١٦].

ب ـ القوانين الاجتماعية المدوّنة في العالم الإسلامي

كل شيء في الدول الإسلامية ـ بشكل عام ـ لا يبعث على الاطمئنان: السياسة، السياسيّون، العلاقات الشخصية، الأفكار، القوانين، المبادئ الفكرية، المسودات القانونية، القرارات، كما أن أكثر القضايا تحلّ بشكل شخصي، وإدارة الدولة في هذا القسم من العالم شفهيّة بشكل معمّق، وهذا المنهج في إدارة الدولة يؤدي إلى زيادة تسلّط الأفراد على الآخرين، فإذا كانت القوانين والمبادئ والخطط لدولةٍ ما مكتوبةً، فسيتّبع الأفراد تلك القوانين، وستكون المبادئ المدوّنة هي الأساس وليس الأفراد.

ويمكن أن يقال: إنّ الأفراد في هذه المنطقة يتلذّذون بالتفرّد بالإدارة، ويعتقدون أنّ الاستبداد هو المنهج الوحيد لإدارة البلاد[١٧].

من هنا، فإن القوانين الاجتماعية واتفاق الآراء في الثقافة الاجتماعية والسياسية

لمنطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسط ـ العربي وغير العربي ـ والتي ينبغي أن تعطي الأولوية لاتفاق الآراء.. غير قادرة على تحقيق موقع لها؛ فإذا اتفقت الآراء فستعمل العلاقات الشخصية والمؤسّساتية، التي تعتمد القوانين، والدراسات، والتقارير، والمعرفة، والمصلحة العامة، ورأي الأكثرية، تلقائياً، واتفاق الآراء يمثل حصيلة البحث والاستجابة، ويؤدّي إلى تضاؤل الأذواق والميول والمصالح الشخصية، إنّ اتفاق الآراء عملٌ حضاري وثقافة عقلية عالية، لكنّ هناك من يعتقد أنه نقطة ضعف.

وبموازاة اتفاق الآراء، هناك المعرفة العلميّة، فالمنطقة تشتمل على ظواهر ومراكز علمية كثيرة، لكن التمثيل العلمي العالمي قليل، لاسيما بين المتصدّين للسلطة، أمّا مشاركة هذه المنطقة عالمياً فهي لا تتناسب ـ لا كمّاً ولا كيفاً ـ مع مساحتها وعدد سكانها وهويّتها وتاريخها، كما أنّ فقدان الأمن الاجتماعي والسياسي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا أدّى إلى غياب دور العلماء والباحثين، كذلك الحال في ضعف الساحة السياسية فقد شكّل سبباً لحصول ركود علمي، مصحوب بيأس من النشاطات العلمية.

وفي الظروف العالمية الجديدة، وحتى في دول الشرق الأوسط وآسيا، هناك ثلاثة مجاميع تعمل لتنشيط التنظيم الاجتماعي وزيادة الاستفادة من النشاطات الواسعة، وفي مدار واحد، وهي: السياسيون، وأصحاب الصناعات، والباحثون، فالعلم في شمال أفريقيا والمناطق الإسلامية الأخرى لم يُستخدم في الصناعة وحلّ مشاكل المجتمع، مع أنّه حلاّل المشاكل، كما أن الحدود بينه وبين الدين من جهة، وبين التنظيم الاجتماعي والثوابت السياسية من جهة أخرى، ما تزال غير واضحة[١٨].

وعليه؛ فالتحرّك باتجاه تدوين القوانين الاجتماعية والاستفادة من العلم واتفاق الآراء، ضرورة لتحقيق التقدّم باتجاه الأهداف.

ج ـ حجم زيادة الثروة الوطنية في العالم الإسلامي

في المتغيّر الثالث، لابد أن نذكر أولاً أنّ هذا الهدف بحاجة إلى وسط اجتماعي متطوّر، ووسط ثقافي وسياسي، وهو غير متوافر في أكثر البلدان الإسلامية؛ فالثقافة العامة في أغلب هذه الدول لا تولي النشاط الاقتصادي الذي يحقّق موقفاً سياسياً أيّ

اهتمام، أمّا في النظام الدولي الحالي فإن صادرات الدولة تعدّ مؤثراً في السلطة الوطنية الإقليمية والعالمية، بقطع النظر عن مساحة تلك الدولة وعدد سكانها؛ فموقع الدول الإسلامية في العلم والاقتصاد والصناعة مايزال ضعيفاً جداً.

إنّ الصادرات غير النفطية لدول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا ذات الـ (٢٦٠) مليون نسمة، أقلّ من فنلندا ذات الـ (٥) ملايين[١٩]، وفي عام ١٩٨٥م حينما حقّقت منطقة شرق آسيا وجنوب أفريقيا (٦و٣.٥) بالمئة نمواً في دخل الفرد، كانت هذه المنطقة قد سجّلت هبوطاً في دخله قدره (٣) بالمئة[٢٠].

كما أنّ (٧ ـ ٨) بالمئة من المبادلات التجارية للدول الإسلامية تجري فيما بينها[٢١]، ومستوى التبادل التجاري مع الدول الخارجية ضعيف، لكنّ دول الخليج الفارسي لها مبادلات تجارية دولية أكبر، وقد بلغت ثرواتها خارج بلادها قرابة (٣٥٠) مليار دولار[٢٢].

وبلغ معدّل النموّ في الدول الإسلامية (٤) بالمئة في عام ١٩٩٣م، إلاّ أنّه تدنّى إلى (٣.٥) في عام ١٩٩٥[٢٣]، وبلغت ديون الدول الإسلامية (٣٤٤) مليار دولار[٢٤]، وباستثناء ماليزيا التي احتفظت باستثمارات يابانية تشكّل نسبة (١) بالمئة من الاستثمارات العالمية الخاصّة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا[٢٥]، فإنّ الظروف الداخلية العامّة لكثير من هذه الدول غير مستعدّة لتنمية الاستثمارات الداخلية والخارجية، كما أنّ تفشي الروتين والسياسة الاقتصادية المتزلزلة، والسياسة المضطربة، أدى إلى تسرّب رؤوس الأموال وهربها إلى مناطق في العالم أكثر ثباتاً واستقراراً، مثل الشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية، كما أنّ قلّة أو فقدان الاستثمارات أدّيا إلى ظهور التضخّم وفقدان السيطرة في عدد من الدول الإسلامية، لاسيما منطقة الشرق الأوسط، وفي حين سجّلت دول شرق آسيا عام ١٩٩٥ ارتفاعاً في الاعتمادات الوطنية قدره (١٥) بالمئة، كانت الدول الإسلامية قد سجّلت تنازلاً قدره (٣ و٥) بالمئة[٢٦]، ويمكن مراجعة بعض الجداول المعدّة لذلك[٢٧].

من جانب آخر، كان النموّ السكاني في وسط المسلمين أكثر منه في المناطق الأخرى، ومعدّل أعمار نصف السكان دون (١٥) سنة تقريباً[٢٨]، وهذا الصاعد

المضطرد سيعرّض هذه الدول إلى أزمات حقيقية في المستقبل، كقضايا التعليم والخدمات العامّة وغير ذلك، و (٦٠) بالمئة من العاطلين عن العمل في هذه المنطقة يبحثون عن عمل لأول مرة، ومعدّل البطالة بين المسلمين (١٠) بالمئة، أمّا في الجزائر، فالملاحظ أنّ معدّل البطالة هو (٢٢) بالمئة، وفي الظروف التي يحقق فيها النموّ السكاني ارتفاعاً قدره (٢٧) بالمئة ويقدّر ارتفاع نموّ الأيدي العاملة (٣،٣)، فسيدخل سوق العمل حتى عام ٢٠١٠ حدود (٤٧) مليون شخص[٢٩].

ان هذه الإحصاءات تؤكّد الحقيقة التالية وهي: إنّ العالم الإسلامي سيواجه في المستقبل أزمات إدارية واقتصادية واجتماعية وتخطيطيّة حقيقية، وإذا اعتبرنا الإنتاج والإبداع الفكري، والروحية المتجدّدة، قوامَ بنية الثقافة والسياسة، فجميع المجتمعات الإسلامية تفتقر إلى ذلك، باستثناء ماليزيا التي استفادت من ظروفها الإيجابية الخاصّة، أمّا معدّل النموّ وكيفية التنمية في الدول الإسلامية فهي دون حدّ الوسط.

النظام الدولي والتنمية

نبحث هنا دور النظام الدولي في تنمية العالم الإسلامي، إذ يفترق العالم الإسلامي عن المناطق النامية الأخرى، في الثقافة والعقائد والآمال الثقافية؛ فدول جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية، التي حقّقت نمواً ملحوظاً في العقدين الأخيرين، والتي تعدّ من أهم المناطق في جذب رؤوس الأموال، بعد دول الغرب الصناعية، ليس لها طموح ثقافي أو آمال ثقافية، ولا تدعو إلى التفكيك بين الثقافة المحلية والثقافة السائدة في العالم، ورغم أنّ القومية الثقافية جاءت من قبل التيارات العالمية خلال فترة انهيار الاتحاد السوفياتي، إلاّ أنّ الثقافة المحلّية في البلدان النامية كانت فاعلةً بواسطة النخبة الفكرية فيها.

ثم إنّ النشاطات السياسية والاقتصادية في الدول تُغذى من الثقافة الاقتصادية ومن مركز ثقل القوى الصناعية في أوروبا وشمال أمريكا واليابان، كما أنّ اختلاف ثقافة العالم الإسلامي مع الثقافة العالمية، لا سيما الغرب، في اعتماد مناهج تنظيم

العلاقات مع العالم الخارجي، حال دون وضع سياسة موحّدة أو سياسة وطنية منسجمة في إطار الدول، أمّا أهم المناهج المعتمدة في ذلك، فهي التفكيك بين العلاقات الثقافية والسياسية والاقتصادية.

إنّ كثيراً من الدول العربية وتركيا وباكستان فكّكت بين العلاقات السياسية والاقتصادية الخارجية من أجل الموازنة مع التيارات الثقافية والسياسية الداخلية، وفي الحقيقة فإنّ العديد من المجتمعات الإسلامية عادت ـ بسبب تحولات العقود الثلاثة الأخيرة ـ إلى ثقافتها الدينية والمحلّية، غير أنّ هذا الرجوع يختلف من بلد إلى آخر من حيث السعة والمحتوى، لكن الخصوصية المشتركة بينها هي أن العودة في أغلب الدول وبشكل واسع كانت إلى القوانين الدينية والعلاقات العائلية القائمة على أسس دينية.

وبعد هذه المقدمة نطرح عدة أسئلة لمعرفة العوامل المؤثرة على التنمية في العالم الإسلامي والنظام الدولي:

١ ـ هل أنّ الاستقلال الثقافي الجزئي ممكن من دون قدرة اقتصادية؟

٢ ـ هل العالم الإسلامي ـ الأحزاب الفاعلة في الساحة والدول ـ جدير بالتخطيط لتحقيق مكانة رفيعة لقدرات المسلمين السياسية في البلدان الإسلامية، وبصورة غير مباشرة للمسلمين في الدول غير الإسلامية؟

٣ ـ هل تستطيع الدول الإسلامية تحقيق التنمية العامة من دون رأس مال وأسواق غربية لشراء الموادّ الخام؟

٤ ـ ما هو مستوى التفاهم بين الدول الإسلامية والغرب حول التنمية الثقافية والاقتصادية؟

٥ ـ إذا وسّعنا مفهوم التنمية ليشمل البُعد الحضاري، فهل تبادل وجهات النظر بين المفكّرين والسياسيين الحكوميين المسلمين بالمستوى المطلوب من حيث شكل ومحتوى التخطيط لحركة انتقالية من الوضع الحالي إلى الوضع المطلوب؟

إنّ الشيء المتفق عليه هو أن المسلمين ضعفاء، سواء عند المقارنة بينهم وبين الدول النامية الأخرى، أو في مقابل الغرب، والعالم العربي بالخصوص في غاية

الضعف؛ لأنّ أغلب الدول العربية مرتبطة ـ بشكل أو بآخر ـ ارتباطاً سياسياً واقتصادياً قويّاً بالغرب، أمّا تركيا فهي وإن كانت مشمولةً بالظروف المتقدمة إلاّ أنّها استطاعت أن تحقّق نمواً سياسياً أجبر الغرب على الاعتراف بها، فيما ظلّت باكستان ضعيفةً اقتصادياً جداً، لكنها من الناحية السياسية تعمل بالتعاون مع الغرب.

إضافةً إلى أن أزمة الشرعية والأمن المحيطة بدول القوقاز، وآسيا الوسطى جعل هذه الدول تدور في فلك روسيا سابقاً والغرب حالياً، فيما ابتليت أفغانستان بحرب داخلية. واعتبر المسلمون في الهند قوّةً ثانوية، كما أن بنغلادش، وهو البلد الإسلامي ذو الكثافة السكانية العالية مازال محاطاً بالأزمات، وقد خطت أندونيسيا خطوات واسعة على طريق التنمية إلاّ أن التفاوت الطبقي الفاحش فيها وأزمة الشرعية والفقر المتزايد، وضع هذه الدولة الإسلامية، الأكبر من حيث عدد السكّان، في مواجهة أزمات حقيقية، فيما تعدّ ماليزيا ذات الكثافة السكّانية المتوسطة ـ كاليابان في منطقة آسيا ـ من مراكز جذب رؤوس الأموال الخارجية، وهي إن كانت من الدول الجيدة بقياس الدول الصناعية حديثاً، وتصنّف دولةً صناعية، إلاّ أنّها ستواجه في المستقبل أزمات اجتماعية وثقافية وتعليمية وسياسية.

من المؤسف، شئنا أم أبينا، أن المدار العالمي في الوقت الحاضر هو مدار غربي، وبيده الاقتصاد والإعلام والاتصالات والسياسة العالمية، وحينما يدور الجدل في العالم الإسلامي حول السياسة والثقافة على أسس دينية، فلا يوجد بين أمريكا وأوروبا خلاف حول الموضوع، فالأوربيون يقبلون الثقافة المحلّية التي لا تتعارض مع المبادلات الاقتصادية، كما أنّ الثقافة والسياسة والاقتصاد في أمريكا تقع جميعها في سياق واحد ورؤية واحدة، وتظلّ العلاقات فيما بينها منسجمة.

الثقافة رهين الاقتصاد

وعليه، فإذا كان المظهر الثقافي والسياسي يهمّ العالم الإسلامي، فلا يعتقد خطأً أن السجال الدائر حول التنوّع الثقافي والتعددية الثقافية والتسامح العالمي يحول

دون رقيه ، فالعالم بشكل عام في مباراة، ومباراة قاسية ، والأساس في تلك المباراة هو القدرة التجارية والاقتصادية ، والمظهر الثقافي يعدّ من توابع القدرات الثابتة والاقتصاد القوي؛ فالاستقلال الثقافي بحاجة إلى إمكانات وحماية مالية؛ فلا يمكن التفكيك بين الثقافة والاقتصاد ، فالثقافة المحلّية تكون أقوى في ظلّ الاقتصاد المحلّي.

إحدى أهمّ المشكلات الثقافية في أنحاء الدول الإسلامية هي تفشي الأفكار القومية والعلمانية في الوسط الاجتماعي، فالمجتمعات الإسلامية ليست جبهةً واحدة؛ لكي تحقّق وجهات نظر واحدة؛ فهناك اختلاف بين هذه الدول في شكل النظام السياسي، وطبيعة الإدارة السياسية.

وإذا قلنا : إن القوى الاقتصادية تنتج عن زيادة معدّل الإنتاج والاستثمار ، فالعالم الإسلامي يحتاج لرفع مستوى التعليم، والاحتفاظ بمحيط مادي نظيف ، والارتقاء بمعنويات الفرد والمجتمع، والقفز من بُنى الحياة المادية إلى أسس ثقافية أصيلة ، إنّه يحتاج أن يعمل مع عالم اليوم الذي يعتمد سيادة المركزية الاقتصادية المطلقة ، أما إذا أراد العالم الإسلامي الحفاظ على وجود فاصلة سياسية معقولة ومستقلّة نسبياً ، فعليه أن يحدّد أولوياته بنفسه، وإذا أراد أن يعتمد على أسس محدّدة من أجل تحقيق استقلال نسبي له ، ويحافظ على مظهره الثقافي والاقتصادي، وأن يطوي مراحل التنمية بشكل تدريجي، ويصل الحدود الحضارية ويبرز بوصفه وجوداً حقيقيّاً في المنطقة والعالم، فعليه أن يراعي الأصول العلمية التالية :

١ ـ خطّة شاملة للتفكير بالاستقلال الفكري والثقافي للمسلمين.

٢ ـ خطّة شاملة لإيجاد قدرة اقتصادية للمسلمين.

٣ ـ بناء العقائد الدينية ورفع مستوى العقائد الدينية إلى مستوى القوانين.

٤ ـ توحيد وجهات النظر بين المسؤولين الحكوميين.

٥ ـ التواصل بين النظم الاقتصادية في الدول الإسلامية عن طريق الاستثمارات المشتركة.

٦ ـ إيجاد أرضية مناسبة لزيادة مستوى شرعية ومصداقية الدولة.

٧ ـ إيجاد هيكل لتسوية القضايا الأمنية بين الدول.

٨ ـ الاستفادة من الإمكانات العلمية في السياسة والتخطيط والإدارة العامّة.

٩ ـ احترام المواطنين، وتقوية أسس المجتمع المدني في أنحاء الدول الإسلامية.

١٠ ـ رعاية المبادئ العقلية والعلمية الفاعلة والمنظّمة للدين.

١١ ـ رعاية الأفكار التأليفية من أجل تحقيق الانسجام الفكري.

١٢ ـ تشجيع المبلّغين الدينيين على متابعة الثقافة المكتوبة.

١٣ ـ تشجيع السلوك المقنّن بين المسؤولين الحكوميين والمخطّطين المسلمين.

١٤ ـ تشجيع المسؤولين الحكوميين المسلمين على رفع مستوى حياة المسلمين.

١٥ ـ التقليل الحقيقي من شراء الأسلحة الغربية.

١٦ ـ إزالة الخوف الأمني بين الدول الإسلامية بشكل تدريجي.

١٧ ـ تشجيع المسلمين على التعايش فيما بينهم.

١٨ ـ الاستفادة الفكرية والصناعية المعقولة من العالم المعاصر.

١٩ ـ التعايش بين الشعوب وفق أسس معقولة.

٢٠ ـ وضع خطط وبرامج مستقبلية من قبل الدول الإسلامية، لمائة سنة قادمة.

أساسيات التنمية السياسية

بعد تناول ملفّ التنمية على الصعيد الاقتصادي والثقافي، نحاول هنا ذكر الأسس التي يمكن من خلالها لمجتمعٍ فاعل ينشد التنمية بمعناها الشامل أن يتحرّك في ميدان التنمية الفكرية والسياسية عبر البرمجة والفاعلية. وبعبارة أخرى، نحاول الإجابة عن التساؤل القائل: متى يمكننا، وعبر أية ثوابت، معرفة وتصنيف مجتمع ما على أنه مجتمع نامٍ من الناحية السياسية، واعتباره يخطو في مجال التكامل والتقدم؟ إنه لمن المهم بمكان، وفي هذا الإطار، وضع فارق بين القضايا الشكلية وهيكلية الإنماء السياسي ومضمونه.

ليس بالإمكان بحث الشكل العام وهيكلية أيّة حكومة بمقدار ملحوظ بمنأى عن وجهتها السياسية، إنّ الأمر عسير، لكن ومن أجل حلّ المشكلة ـ وعلى أقلّ تقدير في المواضع التي نريد تناولها هنا ـ سنعتبر أن شكل وهيكلية الحكومة

يمكن اعتبارهما يتحملان طابع العقد، ولما كان المضمون السياسي لمجتمع ما يستلزم وينبغي بالضرورة أن يتحرّك عبر برمجة وفاعلية دقيقة متجهة نحو التكامل، فإن المجتمع الأوفر حظاً ونجاحاً سيكون ذلك الذي يتحرّك فيه المضمون السياسي أسرع من الشكل فيه، إنّ هناك افتراضين هنا:

الافتراض الأول: إنّ الإنماء السياسي، ولتعدّد أبعاده وشموليته وتأثره النوعي الشديد، يعدّ أكثر أنواع الإنماء تعقيداً في المجتمعات.

الافتراض الثاني: ونظراً لتبعية التنمية الاقتصادية للتنمية السياسية، والأخذ بالظروف والتطوّرات الدولية الراهنة، فإنّه ما لم تتمّ حلحلة الوضع العام وتحديد الوضع القانوني للإنماء السياسي في إطار مجتمع واحد، فإن الأبعاد الأخرى للتنمية، كالنوعية والتكامل والنجاح، لن تتحقّق.

مبادئ التنمية السياسية

وقد أفردت هنا اثني عشر مبدأ وأساساً للإنماء السياسي، وهي عبارة عن:

١ ـ دعم الجانب الإيجابي في العمل الفردي.

٢ ـ الفكر المدعّم بالأرضية الاستقرائية القويّة.

٣ ـ أن يكون التأمل والتفكير منطقاً لعامّة المجتمع، والتخصّص هدفاً للنخبة.

٤ ـ اعتبار التعليم أهمّ ركن للبرمجة في المجتمع.

٥ ـ نشر التثقيف وأسلوب العمل الجماعي في أوساط أبناء المجتمع.

٦ ـ استحكام الطابع العام للمجتمع وصلابته.

٧ ـ مؤسّسية المسؤولية الاجتماعية والقانونية.

٨ ـ وحدة مصالح الجهاز الحاكم والمصالح العامة لأبناء المجتمع.

٩ ـ تنوّع المصادر الثقافية ـ الاجتماعية وأثرها في العملية الاجتماعية وعدم اختصارها في الجانب الحكومي.

١٠ ـ وجود حالة من الاستقرار الاقتصادي.

١١ ـ اعتماد النظرة الإصلاحية في عملية اتخاذ القرارات.

١٢ ـ اختيار العنصر، طبقاً للمؤهلات والمواهب والمهارات.

ثمّة منهجية منطقية واستقرائية في طريق بلوغ الأسس المشار إليها، تنظر للمجتمع عبر اعتماد القيم الإنسانية، وهناك وجود واضح لبعض مصاديق هذه الأسس في بعض المجتمعات، دونما مشاهدة لمجموعة الأسس والثوابت على أنها نظام سياسي. إنّ ما نطمح إليه هو تطعيم النظرية بالأسس والقيم الإنسانية بشكل ندمج فيه الأسس النظرية للإنماء السياسي مع الأهداف الإنسانية العامة، ونسوق الحركة التكاملية للمجتمع باتجاه التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وفي النهاية الإنماء السياسي، وهذا ما نذهب إليه هنا في فهمنا للمجتمع المتطوّر سياسياً.

سنحاول التطرّق ـ وعبر نظرة عامة مجملة ـ إلى نظريات التنمية السياسية، ونخوض في شرح وتفصيل وتحليل الأسس السابقة اللازمة لتحقيق الإنماء السياسي المذكور آنفاً؛ فمن الطبيعي أن يُصاب المجتمع الذي لا يخطو في طريق التنمية والتطوير بالخمول والجمود. وبعبارة أخرى، إن اصطلاح التنمية ـ الذي أضحى اليوم أكثر الاصطلاحات شعبيةً في كتب وبحوث العلوم الإنسانية ـ ليس جديداً، بل هو قديم، يعود تأريخه إلى بدء الحياة والحضارة الإنسانية. ومن خلال حصول عملية التغيير النوعي في شكل التنمية ومحتواها في العقود الأخيرة، أخذ اصطلاح التنمية جنبةً عامةً، واعتبر محصّلةً مشتركة لجميع القضايا العملية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والسياسية[٣٠].

نظريات التنمية السياسية واتجاهاتها

يعتقد «رونالد جيلكوت» أنه بالإمكان تقسيم نظريات التنمية السياسية إلى ثلاثة أقسام أو ثلاث مجموعات:

أ ـ المجموعة التي ترى أنّ التنمية السياسية أمر تكفله الديمقراطية.

ب ـ المجموعة التي ترى أن التغيير والإنماء السياسي منوطان بتمركزالأبحاث.

ج ـ المجموعة التي ذهبت في عملية الإنماء السياسي إلى تحليل الأزمات، ومراحل التعاقب الحاصلة في العملية المذكورة[٣١].

يُعتقد أن عملية التقسيم هذه، تعدّ الأكثر شموليةً في الآراء المطروحة في هذا الميدان حتى الآن، ومن منظّري المجموعة الأولى يمكن الإشارة إلى «كارل فريدريك»، «جيمس برايس»، «لوسين باي»، «سيمور ليبست»، و«آرثور اسميث»، فقد أشار هؤلاء ـ من حيث المجموع ـ إلى العملية البرلمانية والانتخابات والأكثرية، وأنظمة التعدّدية الحزبية، ونظام المنافسة السياسية، وسيادة القانون، وحرية الصحافة، والتنمية الاقتصادية والشرعية السياسية، بوصفها أسساً وثوابت رئيسة في الإنماء السياسي[٣٢].

وقد سعت المجموعة الثانية إلى إيجاد ربط بين عملية التغيير والإنماء السياسي، ومن الباحثين الكلاسيكيين في هذا المجال، يمكن الإشارة إلى «كارل فردريكز» و«لويس كوزرو» و«روبرت نيسبت»؛ فقد التفت هؤلاء إلى نظريات التغيير والتحوّل والصراعات والمتغيرات الاجتماعية، وحالات المجتمعات المختلفة، معتبرين التغيير والتطوّر حالةً طبيعية للإنسان.

أما المجموعة الثالثة من المنظّرين الذين اشتغلوا على برامج التنمية الاقتصادية، فيمكن الإشارة إلى «ليونارد بايندر» و«جيمس كلمن» و«جوزيف لابالومبارا» و«سيدني وربا»[٣٣]، فقد عُني منظّرو هذه المجموعة خلال مسيرة العمل الاجتماعي في مجال الإنماء السياسي بظاهرة الظروف الاجتماعية ـ السياسية، والعدالة، وتوزيع الإمكانات والمصادر، وأخيراً، الطبقية الاجتماعية ـ السياسية،

كذلك تناولت أبحاث هذه المجموعة أيضاً منهجية تقسيم السلطة والمنافسة في الوصول إليها ومنهجية تعامل السلطة مع الأزمات والشرعية السياسية[٣٤].

وطبقاً لما يقول «جيلكوت»[٣٥]، فإن المواضيع والإثارات التي طرقتها المجموعة الثانية نالت اهتماماً أقلّ من المجموعتين الأخريتين، كما يرى أن مشكلة المجموعة الثانية أنّها ميثولوجية أكثر من كونها ذات محتوى.

إنّ هذه الدراسة هنا تعدّ من فئة المجموعة الثانية، من حيث التقسيمات المذكورة آنفاً، لأنها تؤمن بأن التغيير في بدايته عملية طبيعية، وأنه يتجسّد ويتحقّق عبر مرحلية طويلة، وتسعى ـ في النهاية ـ إلى بلوغ الأهداف عبر عملية إصلاحية

مناسبة، منطقية ومبرمجة.

ورغم أن علماء المجموعات الثلاث مارسوا التحليل المركّز وقدّموا اقتراحات، لكنّنا هنا نؤمن بأن النظرة الدقيقة والعملية للمجموعة الثانية، والتي تؤمن بالتغييرات التدريجية والواعية للسلطات الحاكمة والمجموعات المتنفذة وفي النهاية المجتمعات، هي أقوى بكثير مما هو موجود لدى المجموعتين الأخريين، وفيما يلي نتناول أسس وثوابت التنمية السياسية الاثني عشر المذكورة.

١ـ دعم الفردية الإيجابية

المقصود بالمحور الفردي الإيجابي فسح المجال أمام الإنسان كي تنضج شخصيّته وفكره وإبداعه، وواضحٌ أن الاتجاه الفردي بمعناه المطلق وحبّ النفس والصنمية أمرٌ مرفوض في المجتمع الإنساني؛ فالفردية الرائجة في المجتمعات الغربية، وهي ما نلاحظه متجسّداً في رفض الأسرة ورفض القيم الإنسانية، أمرٌ لا يمكن قبوله؛ فإذا اتجهت البشرية حسبما تسمح به الإمكانات الفكرية المتاحة في المجتمع، كالنظام التعليمي والثقافة السياسية والثقافة الاجتماعية والبرمجة العامة، إلى كشف الطاقات ورفع مستوى الثقة بالنفس، وكذلك رفع المستوى الشخصي والإطار الفردي والتزام ذلك، فحريٌّ بالمجتمع الذي يضمّ بشراً وعناصر كهؤلاء، أن يصبح مجتمعاً مفكّراً معتمداً على نفسه؛ فالإنماء السياسي يغدو ميسوراً عندما يتفهّم أفراد هذا المجتمع ـ باعتبارهم الوحدة الأهمّ فيه ـ أوضاعهم والمجتمعات التي تحيط بهم، ويتمتّعوا بحسٍّ فكري ووعي، واعتماد كبير على النفس؛ وعليه، فالمحور الفردي الإيجابي يعني اعتماد الأفراد على أنفسهم في تعزيز الشخصية الفردية والاجتماعية، والتعامل بوعي مع قضايا المجتمع الذي يعيشون فيه(٣٦).

٢ـ توظيف المناهج الاستقرائية

إنّ الاستفادة من منهج الاستقراء في الاستنباط والاستنتاج تفتح آفاقاً أوسع أمام الباحثين وذوي العلاقة، وهذا ما من شأنه أن يقلّل من حالات إصدار الأحكام

المسبقة، ويُبعد الإنسان عن الاحتكاكات والتعامل الروتيني المقولب؛ فالفارق بين العالِم والإنسان العادي يكمن في أنّ الأول ينظر إلى الأمور بدقّة فائقة، ويتفحّصها بنظرة علمية، فيما ينهج الناس العاديون منهجاً روتينياً مما يعلق في أذهانهم، وقلّما يرجعون إلى القوة العقلية في محاكاة الأمور، إن اعتماد الاستقراء بوصفه منهجاً، وتحوّله إلى عملية مؤسّساتية عند النخبة والشخصيات، سيرفع ـ دونما شك ـ من قوّة الملاحظة والفكر، ومنهجية الإدراك والاستنتاج لديهم.

لقد اعتبرنا الإنماء السياسي أرقى وأكثر مستويات التنمية تعقيداً، وبعبارة أخرى: إن الدقّة الفكرية للإنسان ستكون في هذا المستوى من الإنماء في أعلى درجاتها؛ وعليه، فإن بإمكان التفكير الاستقرائي أن يكون ذا أثر كبير في تربية العقل وتفتح الذهن وممارسة الدقّة والعلمية(٣٧).

٣ ـ مهارة التفكير منطق العامة، والتخصص هدف النخبة

إنّ المجتمع السائر صوب التنمية هو ذاك الذي يُكثر من استخدام القوّة العقلية؛ وعليه، فالعقل والفكر ركيزتان هامّتان، ليس في البُعد الاجتماعي والاقتصادي فحسب، بل وفي البعد السياسي أيضاً. إنّ الإنتاج، والخدمات، والبيروقراطية الفاعلة، والنظم الاجتماعية، والدقة والبرمجة على مستوى الفرد والمجتمع، تعتمد غالباً على منهجية استخدام القوة الفكرية والعقلية الإنسانية، وعندما تسلب حكمة العقل وتدار أمور البلاد وبرامجها وتوقعاتها على أساس من الحساسية والعصبية وسوء المحاسبة، فلا يجدر انتظار التنمية في مثل هذه الأوضاع، وطبقاً لهذه الحصيلة، يجب في المجتمع السائر صوب التنمية أن تتحوّل الحالة الفكرية والعقلية وإعداد الذهنية المحاسبية إلى حالة عامة، وكذلك تربية الأفراد على مستوى تحكيم العقل والفكر في أبسط الأمور وأعقدها؛ ليتمّ بلوغ مرحلة التصرّف عبر العقل الجماعي العام؛ فالمجتمعات المقبلة على التنمية تتجه نحو تدقيق الأمور والخطط والمسؤوليات؛ وعليه، فالعقل الجماعي المؤهل لجميع الاحتمالات سيتجه نحو العملية الحسابية والتخصّصية أكثر فأكثر. إن التنمية الاقتصادية في بُعدها الفنّي والكمي بحاجة إلى فكر عام

وآخر تخصّصي، لكن الإنماء السياسي يظلّ أكثر تعقيداً بالمقاييس النوعية، ويتعامل مع الفكر العام والخاص، وطبقاً لما جاء ذكره الآن فإننا نخلص إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الفكر والعقل يعدّان من أوّليات وأساسيات الحركة الفردية والجماعية نحو الإنماء السياسي.

٤ ـ التعليم ركن إدارة المجتمع

يعدّ الإنسان أهمّ عنصر مؤثر في تنمية المجتمع الذي يعيش فيه؛ وعليه، كان على الأفراد داخل إطار هذا المجتمع الالتفات إلى الثقافة والوعي، وممارسة المهارات المتنوّعة(٣٨). وفي المحصّلة، ومع الأخذ بنظر الاعتبار المناهج المختلفة الموجودة في النظام العالمي، فإن الفارق الموجود بين البلدان يحسب على أساس مستوى الثقافة والتعليم، والتربية التخصّصية التي يتمتّع بها أبناؤها.

لقد ساقت تجارب أربعة قرون من سير الإنسانية نحو التنمية، ساقت العلماء إلى أن التنمية لن تتلخّص في مضاعفة الثروة والتكنولوجيا والأرباح والصادرات والصناعة، بل أهمّ ركن في فاعليّتها، يكمن في أبنائها الواعين والمثقفين؛ وبما أن الإنماء السياسي يستلزم توافر شخصية صبورة ومفكّرة، فإن الحاجة تدعونا إلى انتهاج أفضل الطرق التعليمية والجامعية، وكذلك الأخلاقية. ولا بُدّ أن نصبر سنوات عدّة كي نرى تغيّراً في المجتمع نحو الفضيلة والكمال، ويتأتى ذلك ـ بالطبع ـ عبر عمل دؤوب متواصل في حقل التربية والتعليم، وإصلاح التعامل الاجتماعي، وتربية الأفكار الإنسانية؛ فبالإضافة إلى التنمية الاقتصادية التي تحرّك المجتمع ـ وبشكل طبيعي ـ نحو التأقلم في إطار منظّم وتعاون جماعي، وتعدّ سبباً في حدّ ذاتها، هناك التربية والنظام التعليمي الفاعل المدعوم بكادر قويّ مؤهل ذي خبرة، حيث تعدّ عاملاً مهمّاً آخر في دعم الأسباب المؤثرة والمصيرية والراسخة في عملية الإنماء السياسي.

٥ ـ التثقيف وترويج منهاج العمل الجماعي

إنّ التخطيط وإدارة شؤون البلاد المختلفة، بدءاً بمرحلة اتخاذ القرارات حتى

التنفيذ، يعدّان من الأعمال الجماعية الشاقة، ولهما جذورهما في الرؤى الشمولية والأفكار والمصالح والأذواق؛ فالمجتمعات النامية سياسياً مجتمعاتٌ يميّز أفرادُها بين العمل الفردي والجماعي، حيث لكلّ منهما خصائص ومستلزمات معينة؛ فالعمل الجماعي يستوجب تقليل حالة الاعتماد على الفرد إلى أقلّ درجة ممكنة، حيث تغدو عملية تبلور الأفكار وردود الأفعال والقرارات المتخذة عمليةً تدريجية، وفي العمل الجماعي يتحقّق الإجماع، بوصفه عمليةً مقدّسة، تنخفض معها ظاهرة تقديس الأفراد.

وفي مثل هذه الأجواء يضطرّ الأفراد إلى التنازل عن بعض مصالحهم أو مصالح مجموعتهم وقبول بعضٍ من مصالح الآخرين، وفي العمل الجماعي يميل الفرد إلى انتظار النتيجة النهائية للقضايا والمناقشات الجماعية المطروحة أكثر من أن يُحمّل رؤاه على شخص آخر أو مجموعة أخرى، إنّ العمل الجماعي بحاجة إلى اهتمام مركّز في مجال قبول الأبحاث الفكرية وتقويم المصالح والمشاركة الفكرية، ومثل هذا النمط سيسهل عملية الإنماء السياسي التي تعدّ في الواقع عملاً جماعياً.

٦ـ استحكام الهوية المجتمعية

تتأثر هذه النقطة والتي تليها كلّ منهما بالأخرى، فإذا امتلك المجتمع هويةً واضحة لا تدعو إلى تعارض المجموعات والعلماء، فإن الأفراد فيه سيتحرّكون بشوق ورغبة صوب العمل والنشاط، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي عوامل التمتّع بهوية وطابع قوي ومستحكم؟

يرتهن ذلك ـ حسب تصوري ـ بإجماع آراء ثلاث مجموعات: أولئك الذين يحكمون، وأولئك الذين يفكّرون ويخططون، وأولئك الذين يمتلكون الثروات والإمكانات؛ فإذا ما حصل توافق فكري وسياسي وثقة متبادلة، فإن النتيجة النهائية ستكون إيجابيةً للغاية على صعيدة تنظيم العمل، واستشراف المستقبل، ومصير المجتمع بشكل عام؛ فالإنماء بحاجة إلى اتّفاق وجهات النظر، والتأريخ يضع أمامنا شواهد كثيرة في هذا المجال(٣٩).

فالهوية الوطنيّة والقيم القويّة رهينة بهذا الإجماع، وهي تقف على رأس الهرم السياسي في كلّ مجتمع؛ وعندما يتمّ البتّ في الشأن الثقافي والفكري لمجتمع ما، يسهل البتّ في الشؤون الأخرى.

٧ـ المسؤولية الاجتماعية والقانونية

في ظلّ أيّة ظروف يكون أبناء المجتمع توّاقين للالتفات إلى أوضاعهم ومصير مجتمعهم ومستقبلهم؟

حسب تصوّرنا، يتم ذلك عندما يتضح الهدف من الحياة ـ فكريّاً وعملياً ـ لجميع الأجيال في المجتمع، ويتضح ذلك تحت مظلّة تلاقي مصالح المجموعات الثلاث المذكورة في النقطة السادسة، وعبر الحوار والتعامل العقلاني مع الإمكانات والثغرات في المجتمع، وحصول إجماع حولها؛ فالإنسان يعيش بالأمل الذي يتجسّد عياناً أمامه، فالفكرة تتضح من خلال تطبيقاتها، وتتجلّى الهويّة عبر تبلور الأهداف والمصالح الوطنية، فالإنسان ـ ومن خلال النسيج المجتمعي الذي يعيش فيه ـ يلتفت إلى العمل والنشاط، آخذاً بعين الاعتبار مجتمعه وأبناء جلدته، وعندها ينال أمر المحافظة على المجتمع وتطوّره قداسةً خاصّة؛ فالمجتمع الذي يشهد إنماءً سياسياً هو ذاك المجتمع الذي اتضحت فيه قضايا المصالح والهوية الوطنية والهدف من الحياة وتعريفها، وكذلك يتمّ ـ بالتدريج وضمن أجواء مساعدة ـ صقل المفاهيم المطروحة ووضوحها أكثر فأكثر، وفي مثل هذه الظروف ستنمو حالة سيادة القانون، والتي تعدّ أساس وركيزة حفظ القيم والأهداف المنشودة، تثير في الأفراد هِمماً وأحاسيس إيجابية.

٨ـ توافق مصالح الجهاز الحاكم والمصالح المجتمعية العامة

يتعلّق هذا الأمر ـ في الحقيقة ـ بموضوع الشرعية السياسية للسلطة الحاكمة؛ ففي الوقت الذي لا تتعارض ـ في ظلّ حكم مشروع ـ قيم وأفكار عموم أبناء المجتمع مع قيم النخبة وأفكارها، فإن أبناء هذا المجتمع سيعتبرون الحكومة منبثقةً عنهم، وحينها يتوجّب على الحكومة أن تعتبر نفسها ـ وبشكل مؤسّساتي وقانوني مستمر ـ

مسؤولةً عن أعمالها أمام الشعب[٤٠]. إنّ الشرعية السياسية تابع رئيسي للإنماء السياسي، وإن التكامل السياسي سيحوّل المجتمع إلى مجتمع مرن، فإذا ما ابتلي جمعٌ ما في ميدان تحديد المصالح الوطنية والعامة ومصالح السلطة الحاكمة بالضياع والحيرة والتضاد، فإنه لن يجد مجالاً للمضي قدماً في مسيرة الإنماء، بل سيدور في دائرة من الغموض والضياع، إنّ تطابق مصالح السلطة الحاكمة مع مصالح الجماهير علامة بارزة على حصول إجماع في الرأي، وسراية القيم في جميع طبقات المجتمع، وهدوء العلاقات بين أبنائه ودولته.

٩ـ لامركزية الثقافة والنشاط الاجتماعي

إنّ الحكومات معنيّة أكثر من مختلف قطاعات المجتمع بامتلاك القوّة، وهو أمر منطقي وطبيعي، أما إذا افتقر المجتمع لقوى التغيير، فلن يحصل تعدّد في الحياة الفكرية والثقافية؛ فالمجتمع الذي يسير صوب الإنماء السياسي، هو ذاك المجتمع الذي يقبل تعدّد مصادر السلطة، ويستخدم الأبعاد المختلفة للروح والفكر الإنسانيين.

فإذا كانت الحكومة هي المنفذ الوحيد في هذا المجال، فإن قطاعات المجتمع الأخرى سوف ترتهن لها وتغدو محافظةً لا تغييرية، فإذا سمح مجتمعٌ ما ببروز نشاطات في الجمعيات والاتحادات والمؤسّسات الفكرية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية المختلفة في الساحة، فإن روح المشاركة والشعور بالمسؤولية بين أبناء المجتمع ستتعزّز، وعندها سيلقى التنظيم الاجتماعي مفهوماً، وسيتحرّك المجتمع صوب الإنتاج والبحث والثقافة والمناقشة؛ وعليه، فظهور المؤسسات الخاصّة غير الحكومية يضفي على المجتمع جوّاً يزيد من حالة الاستقرار فيه، وتتجلّى فيه عملية الإصلاح والتصحيح على الدوام، وتمدّ الجسور المنطقية السليمة بين الحكومة والشعب، فالمجتمع الذي يشهد إنماءً سياسياً تكون فيه الحكومة والشعب وجهين لعملة واحدة.

١٠ـ الاستقرار الاقتصادي

يمكن القول بضرس قاطع: إنّ تحقيق هذا الأمر وفي ظلّ الظروف الصعبة والمعقّدة للنظام الدولي الراهن، يعدّ أمراً عسيراً للغاية؛ فالمشكلات المالية

والاقتصادية وهمومهما، لم تسمح بالالتفات إلى قضايا الثقافة الاجتماعية والسياسية(٤١)، إننا نفصل هنا بين التنمية الاقتصادية والاستقرار الاقتصادي، فالاستقرار الاقتصادي لا يستتبع ـ بالضرورة ـ تحوّلاً صناعياً وتكنولوجياً متطوّراً، بل يؤدي إلى مراجعة فاحصة للأداء الاقتصادي في المجتمع، إنّ وضوح المصالح الوطنية والأهداف العامة من شأنه تحريك عجلة الاقتصاد؛ فالمجتمعات التي تستطيع توفير الاحتياجات الأولية لأبنائها، ستحوّل وجهتها إلى الاحتياجات اللاحقة في مجال الترشيد والإنماء الفردي والاجتماعي؛ وعليه، فالاستقرار الاقتصادي والمالي يعدّ أرضيةً صالحة لممارسة تنمية ثقافية، وفي النتيجة إنماء سياسي؛ لأنَّ أفراد هذه المجتمعات سيكونون على مقدرة أكبر من التفكير واتخاذ القرار، بعيداً عن الهموم والمشكلات.

١١ ـ اعتماد المشروع الإصلاحي في اتخاذ القرار

يأخذ الإنسان عند اتخاذ القرارات ـ غالباً ـ مجموعةً من المصالح والمشاعر والعصبيات، فيحلّل الأمور عبر أطر عقلية وقيمية؛ وطبقاً لذلك يعدّ الإنماء السياسي أعقد أنواع الإنماء على الإطلاق؛ فالمجتمع الذي يشهد إنماءً سياسياً يعدّ مجتمعاً متكاملاً، ومن الطبيعي أن ترجُح في مثل هذا المجتمع كفّة المحاسبة والعقل والتحليل على كفّة المشاعر والعصبيات، وعندما يرغب الأفراد الذين يعيشون في هذه المجتمعات في اتخاذ قرارات، سيلتفتون إلى الهمّ التصحيحي والإصلاحي لمسيرة حياتهم؛ بغية الانطلاق من الوضع الموجود إلى ما هو أفضل منه.

وبعبارة أخرى، يجب تحوّل حركة تجويد العمل وتحسين الأداء إلى ثقافة، تخضع لأطر مؤسّساتيّة، فإذا سلبنا من الإنسان همّ التصحيح والتكامل، فإننا نكون قد سلبنا منه إنسانيّته؛ وعليه، فمن البديهي أن يخطأ الإنسان في التجربة والتنفيذ فيسعى إلى تصحيح خطئه(٤٢).

أما إذا سلبنا منه الفرصة والتجربة والتعلّم، وحتى الأخطاء المتوقعة في المسيرة، والسهو المحتمل، فإننا نكون قد سلبنا منه إنسانيته، وهو أمر غير طبيعي؛ وعليه، نستنتج أننا وعقب قبول الخطوط العريضة، كالتجربة والبحث والسهو في ميدان

العمل، ‌في مجتمعٍ يشهد حالة الإنماء السياسي، فإن أفراده يسيرون صوب التصحيح الذاتي والاجتماعي. وفي ظلّ ظروف الأعوام الأخيرة من القرن العشرين ربما لا نعثر على اصطلاح أعمق من مفردة «اتخاذ القرار»؛ لأنّ الظروف والمعطيات التي تجرّنا إلى اتخاذ القرار تضمّ في طيّاتها عشرات بل مئات الشروط والنظريات؛ وعليه، اخترنا في مجال الإصلاح مصطلح: «اتخاذ القرار».

١٢ـ الكفاءة والمهارة عنصرا الاختيار

في القضايا الحسّاسة تنموياً والأمور المهمة ثمّة مسألة هامّة وهي قضية «المنفّذ» أو«منفّذو» العملية التنموية، والمقصود هنا، إطارها السياسي والإداري والاقتصادي؛ فمن هم القائمون على عملية التنمية؟ وما هي خصائصهم ومميزاتهم؟ ومدى إيمانهم بها؟ هل هم الأعلم والأكثر صلةً بآليات ووسائل ومنحنيات الإنماء؟

في العصر الحاضر، أضحى شأن العاملين في المجال الفكري والإداري «المنفذين» ذا أهمية عالية في العملية التنموية قياساً بما مضى؛ وعلى كلا المستويين: النوعي والكمّي فإن الحاجة إلى عاملين واستخدام أفراد لهم نظرة شمولية ودولية فيما يخصّ التنمية، أصبح أمراً له أولويته؛ لقد أضحى أمر الطاقات والمهارات في المناصب الفكرية والتنفيذية الرئيسة وكيفية انتخابهم وتعيينهم من الأمور التي تحظى بأهمية في المجتمع؛ فالمجتمع الذي يمضي في طريق التنمية السياسية هو ذاك الذي يُبدي من نفسه تفاعلاً وحساسية تجاه المهارات الشخصية والرؤى والسلوك الذي يُبديه أولئك النفر ممن يتصدّون للمسؤوليات الفكرية والتنفيذية المهمّة؛ لأن المجتمع يستلهم من الإشعاعات والعطاءات الفكرية والسلوكية لهؤلاء، الروح والاستطاعة والمستقبلية والقيم، وإنّ طريقة الوصول إلى هذه الأهداف تعدّ في حدّ ذاتها من مهمّات عملية الإنماء السياسي.

إن المنافسة في المواهب والمهارات تعدّ أفضل منهج لإعداد روح العمل والنشاط والأمل بالمستقبل والنهوض؛ وعليه، كانت مسألة المؤهلات التي يتمتّع بها الأفراد مصيريّةً للغاية(٤٣).

خاتمة

لقد طرحنا السبل المؤدية إلى الإنماء السياسي، وتطرّقنا إلى الأصول والثوابت الاثني عشر التي يرتبط بعضها ببعضها الآخر، وإذا أردنا أن نلقي نظرةً على فاعلية هذه الأصول والثوابت النظرية الاثني عشر، فعلينا أن نعمل بها معاً، آخذين بعين الاعتبار الخصائص العامّة والتركيبة الاجتماعية ـ الثقافية لكلّ مجتمع. وبعبارة أخرى، إنّ تقدّم وتأخر هذه الأصول والثوابت الاثني عشر رهينٌ بالتركيبة والوضع الثقافي في المجتمع، إنّ الإنماء السياسي، ومن خلال كونه نقطة التقاء مصالح المجموعات مع بعضها أو مصالحها مع مصالح الجماهير، يعدّ أعقد مشكلة في طريق تبلور الحركة العقلانية في السلوك والتعامل؛ ولهذه الأسباب تمّ الحديث ـ عبر الأسس المذكورة ـ عن التعليم العامّ، والهوية، والمصالح الجماعية والشخصية، والاعتماد على القدرات والمؤهلات.

إنّ المجتمع الذي يمضي في طريق الإنماء السياسي يجب أن يتحمّل ـ في سياق رسم المستقبل ـ أعباءً ما، وأن يشيد هيكلية معينة، وأن يربّي نفسه بدقة متناهية، وأن يجتاز مراحل عدّة من الاختبارات؛ ليحقّق هدفه ويصل إلى ضالّته المنشودة نسبياً، ويعدّ لنفسه مستقبلاً زاهراً؛ وعليه، فالتربية ونظامها، والنماذج الفكرية والسلوكية، إلى جانب الأشكال الاجتماعية المفكّرة والعقلانية النامية، تعدّ من السمات المشتركة للمجتمعات التي تنشد الإنماء السياسي.

* * *

الهوامش

1 ـ للتعرّف على الأسس الثابتة للتنمية راجع: القلم د. محمود، التنمية.. العالم الثالث والنظام الدولي، طهران، منشورات سفير، ط ٣، ١٩٩٦م؛ والعقل والتنمية، طهران، ط ٢، ١٩٩٦م، منشورات علمي، فرهنكي.

2 _ See john hassard and martin Parker, Postmodernism and Orga – nazations (London: Sage Publi – cations – 1994), 136 - 183.

3 ـ سريع القلم، د. محمود، الإنتاج المشترك للنخبة في التمنية، مجلة (سياسي اقتصادي)، العدد ٧٩ ـ ٨٠: ١٨ ـ ٢٢.

4 _ Augustus Richard Norton, Civil Society in the Middle East, (New York: E,j. Prill, 1995), pp 7 - 13.

5 _ James Bill and Robert Springborg Politics in the Middle East, (New York: Harpre Collins.) 1994), pp. 136 - 150.

6 ـ راجع في هذا الصدد:

Joel Migdal, Strongs Societies and Weak States (New jersey: Princeton University: Press 1988.). pp. 45 - 93.

7 ـ سريع القلم، د. محمود، نظرية الانسجام الداخلي (نظرية انسجام دروني)، مجلة (فرهنك)، العدد ١٢: ١٠٠ ـ ١١٣.

8 _ Joel Migdal, op dit, pp. 206 - 236.

9 _ Peler Katzenstein Between Power and Plenty – (Wisconsin: Wisconnsin University, Press, 1978), pp. 3 - 23.

10 _ Roland Roberton, Globalization (London: Sage Publications). 1992. pp. 115 – 63, 129.

11 _ Mike Featherstone, Global Culture, (London: Sage Publications). 1494, pp. 57 – 63 67 – 121 and 171 - 193.

12 _ Ozay Mehmet, Islamic Ldentity and Development, (London: Routledge, 1990) pp. 36 – 76..

13 _ James Bill and Robert spri ngborg op cit, pp. 8 108.

14 _ saad eddin Ibrahim, "Civil Society and Prospects for Democratization in the Arab Wrld" in Civil Sociely in the Middle East, pp. 44 – 48.

15 _ Augustus Richard Norton, op. Cit.

16 ـ راجع الندوة المنشورة في مجلة (نامة فرهنك)، س٦، العدد ٢٢: ١١ ـ ١٣.

17 _ James Bill and Robert Springborg, Op sit.. pp. 30 – 48 and 116 - 136.

18 _ Bernard Lewis, The Shaping of the modern Middle East. (New York: Oxford University Press.

19 _ Claiming the Future: Choosing Prosparity in the Middle East and Northe African. (The World Bank: Washingto D. C. 1995) p. 4.

20 _ Ibid, p. 15.

21 _ Ibid, p. 17 .

22 _ Ibid, p. 12.

23 ـ راجع مجلة (تازه هاي اقتصاد) خريف ١٩٩٦: ٧ ـ ٨.

25 _ Claiming the Future, op cit.. p. 19.

26 _ Ibid, p, 24.

27 _ Ibid, p, 29.

28 _ Ibid, p, 61.

29 _ Ibid, p, 62.

30 ـ في هذا المجال يراجع:

Robertnisbet. »Social change and History«.

(Newyork; oxford University Press' 1969).

31 _ Ronald chicote »Theories of Comparative Politics«.

(Boulder: Westview press, 1981). P.272.

32 _ Carl Friedrich. Constitutional Govermment and Democracy. (Waltham: Blaisdell, 1968); Lucian Pye. »Aspects of Political Development«. (Boston Brwon and co, 1966); Sey mour lipset. »Some Social requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy, »Americ an Polititcal Science Review«. (March 1959). Pp 69 – 105; and Arthur Smith. »Socio – Economic Development and political Democracy: A causal Analysis«. Midwest Journal of Political seience. (Febuary 1969) pp. 95 – 125.

33 _ Fred Riggs – »The Dialectics of Developmental conflict Comparative Political Science. (July 1968). Pp. 197 – 226, Lewis Coser. »Social conflict and The Theory of Social change«. British Journal of Sociology.

(September 1957). Pp. 197 – 207 and Rebert Nisbet, op – cit.

34 _ Lenard Binder, »National integration and Political Development«. American Political Scince Review.

(September 1964). Pp. 622 – 631; James Caleman.

Ed., »Education and Political Development«.

(New York: Harperand Row, 1966); Josph gl palom-bara,ed. »Bureaucracy ; and Political Development«.

(Princeton: Princeton univer Shy university Press ! 1966).

And Sidney Verba. »participation and Political Equality«. (New York: Cambridge University Press, 1978).

35 _ Ronald chilcote, op, cit, p273.

36 ـ في هذا المجال يراجع:

James Bill and Robert Hardgrave, Jr. »Comparative Politics«. (Washington D.C university Press of America, 1981. pp . 50 - 52.

37 ـ ليس خافياً أننا لا نؤمن بوجود استقراء محض، بل إنّ هناك درجات من الاستقراء. إنّنا نطرح الاستقراء أمام الأطر الضيقة غير المطاوعة وغير العلمية، ويمكن الاستنتاج والوصول إلى ذلك من خلال العودة إلى الموضوع.

38 ـ في هذا المجال يراجع: الحقّ، محبوب، «الناس والتنمية». مجلة اطلاعات السياسية ـ الاقتصادية، العدد ٢٩: ٤٠ ـ ٤٤؛ وسريع القلم، الاكتفاء الذاتي والاستقلال: دراسة المنحى التكاملي لهذين الاصطلاحين في التنمية في البلدان النامية «مجلة سياست خارجي»، السنة الخامسة (صيف ١٩٩١): ٢٩٨ ـ ٣٠٣.

39 ـ يراجع في هذا المجال:

David Landes. »The unbound Prometheus«. (Cambridge: Cambridge university Press, 1969). Pp. 41 – 124.

40 ـ سريع القلم، التنمية في العالم الثالث والنظام الدولي: ٢٩ ـ ٣٠، مطبعة «السفير»، طهران، ١٩٩٠م.

41 ـ يقسّم إبراهام مزلو (Abraham Masslow) حاجات البشر الى خمسة أقسام:

١ ـ الحاجات المادية كالغذاء والمسكن والهواء. ٢ ـ الحاجات الأمنية. ٣ ـ الحاجة إلى العاطفة

والمحبّة. ٤ ـ الحاجة إلى التشجيع والترغيب من قبل الآخرين. ٥ ـ التعرّف على النفس وكشف المواهب. وبعبارة أخرى، لا تطرح حاجات المرحلة اللاحقة إلا بعد استكمال المرحلة الأولى؛ وعليه فإن الاحتياجات الأولية للعيش مقدّمة على الاحتياجات الفكرية وتنمية الشخصية الإنسانية.

Don Hellriegel and John Slocum. »organizational 13 ehavior« (New york: Ewst Publishing Co., 1976). Pp. 250 – 255.

42 ـ يراجع في هذا المجال: سريع القلم، الأسس الثابتة للإنماء، مجلة اطلاعات سياسي ـ اقتصادي، العدد ١٣٥: ٤٧ ـ ٥٠، ١٩٩٠م.

43 ـ يراجع في هذا المجال:

Susan strange »The Name of the Game«. In »sea - ehange«. Edited by Nicholas Rizopoulos (Newyork A Council of Retations Book, 1990). Pp. 238 – 274.

دور العدالة في التنمية الاقتصادية
مقارنة بين الإسلام والغرب

د. علي محسني (*)

معنى العدالة

تستعمل العدالة في الإسلام في أربعة مجالات:

١ ـ التوازن والتعادل اللذان يتصف بهما العالم، والذي سيفقد بدونه استقراره ونظامه، ولن تبقى هناك قاعدة لتحديد حركته.

٢ ـ مراعاة المساواة وعدم التفرقة. أي مراعاتها في مجال الحقوق، وهي من لوازم العدل.

٣ ـ «العدل إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه»[1]، أي رعاية حقوق الأفراد.

٤ ـ «العدل وضع الأمور في مواضعها»[2]، أي مراعاة الاستحقاقات خلال إفاضة الوجود، وعدم الامتناع عن الإفاضة.

ولعل التعريف الأخير: «العدل وضع الأمور في مواضعها» الوارد عن الإمام علي عليه السلام هو أفضل التعاريف، وقد ذكر الراغب الإصفهاني أنّ معنى «الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء: وضع الشيء في غير موضعه»، فجعل الظلم مقابل العدل[3].

والعدالة بهذا المعنى تشمل العدالة في وضع القوانين، والحكم والقضاء، والثواب والعقاب.

وعندما نراجع معاني العدالة المتقدّمة نجد ترابطاً وتلازماً بين تلك المعاني، أو

(*) باحث من الحوزة العلمية.

بينها عموم وخصوص باصطلاح أهل المنطق، والخلاصة إنّها مجموعة واحدة من القيم.

مفهوم التنمية

هناك تعريفان للتنمية:

١ ـ التنمية بمعناها العام المرادف للتكامل البشري، وهي بهذا المعنى مقبولة ومطلوبة في الإسلام، لأنّها تكامل الإنسان وتقرّبه من الله تعالى، فالإنسان بشكل عام والمسلم بشكل خاص يسعى ـ تلقائياً وفطرياً ـ منذ ولادته نحو التكامل، ويحاول بعمله أن ينتقل من موقعه إلى موقع متقدّم، يقول الإمام علي عليه السلام: «من تساوى يوماه فهو مغبون»[٤].

٢ ـ التنمية بالمعنى الأخص، وهي ذلك المفهوم الجديد المتطوّر عن المفهوم القديم، وقد ظهر بمظهر علمي فاعل وممنهج، ويمكن أن نعتبر هذا المفهوم مرادفاً للعلم[٥]، والتنمية المقصودة في هذا البحث وفي جميع الدراسات ظاهرةٌ غربية جاءت عبر التحوّلات التي طرأت على الغرب في القرون الأخيرة.

والملاحظ عند إطلاق مصطلح (التنمية) في الوقت الحاضر، بروز البُعد الاقتصادي فيها، أو «النموّ الكمّي للاقتصاد».

والمؤشر على حصول التنمية، وفق ما أطلق عليه «هابرماس»: عقلانية الوسائل[٦]، لا يتحدّد إلاّ وفق مؤشرات مادية واقتصادية مثل: إجمالي الناتج، والدخل السنوي، والثروة، والرفاه، والصناعات، وسكّان المدن[٧]، والتخصّص، وحركة التمدّن[٨].

والملحوظ في التنمية ـ وفق النظرة العلمانية ـ خصوص البُعد المادي للإنسان فقط، أما التنمية في الثقافة الإسلامية فترى أنّ الإنسان يتكوّن من بُعدين: ماديّ[٩] وروحي[١٠]، والتنمية تشمل كلا البُعدين فيه، والغاية القصوى منها عبودية الإنسان لله تعالى[١١]، وبذلك يكون الرقي الروحي للإنسان والتكامل في طريق الله أحد أهداف الرسالة السماوية[١٢]، وعليه يجب أن يرافق التقدّم المادي لدى الإنسان تكاملٌ روحي ومعنوي.

وبناء على ما تقدّم، سيكون الاقتصاد ـ في نظر الإسلام ـ وسيلةً وأداة، لا غايةً أو هدفاً بحدّ ذاته؛ لأنّ الهدف هو إشباع حاجات الإنسان من خلال النموّ والتكامل، خلافاً للاقتصاد الغربي الذي يهدف ـ أساساً ـ إلى تراكم الثروة والفوائد الاقتصادية، والنتيجة النهائية في ظلّ هذه النظرية أن الاقتصاد في خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمة الإنتاج والاقتصاد[١٣].

لذا، فالإسلام يؤكّد في تشريعاته على الاستفادة المشروعة من النعم الإلهية في إطار الفضائل والأخلاق الكريمة مع تقوية المبادئ الإسلامية والتقيّد بالنظم الإسلامية[١٤]، كما أكّد الإسلام على أنّ الفقر المادي ينتهي بالإنسان إلى الفقر المعنوي والرذائل الأخلاقية والانحطاط الروحي[١٥].

إن الإصلاح والتقدم الاقتصاديين هما الهدف الثاني للأنبياء، فالقرآن اعتبر الدعوة إلى الله تعالى وتكامل الإنسان في هذا الطريق، الهدف الأول للرسالة الإلهية[١٦]، بينما اعتبر ـ من جهة أخرى ـ دعوة الأنبياء لإقامة العدل والقسط، الهدف الثاني لتلك الرسالة[١٧].

وقد رأى بعض العلماء البُعد النظري للتوحيد هدفاً أولاً، بينما اعتبروا البُعد العملي هدفاً ثانياً ومقدّمةً لتحقّق الهدف الأول[١٨]؛ لذا يجوز الاستفادة من الخطط التنموية الغربية في مجال العلاقات الدولية، لكن بشروط محدّدة، كمنع تسلّط الكافرين على المسلمين: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)، وأن تكون العزة والرفعة للمؤمنين: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (المنافقون: ٨)، إلاّ أن فرض هذه الشروط يتوقّف على حصول التكامل المادي بمفهومه الجديد وتحقّق التنمية في أرجاء البلدان الإسلامية.

إنّ الدور الكبير والمؤثر للاقتصاد والتقدّم العلمي والتكنولوجي في استقلال الدول، يحتّم علينا الاستفادة القصوى من النتائج الإيجابية للشعوب والحضارات غير الإسلامية؛ فالإسلام لم يرغب في ذلك فقط، وإنّما اعتبره واجباً كفائياً من أجل تحقيق استقلال العلاقات مع الدول الأخرى في المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي

والعسكري، والتخلّص من أية سلطة اقتصادية مفروضة من الخارج تريد استغلال خيراتنا وحرماننا من الحرية في اتخاذ القرارات[١٩].

العدالة في الإسلام وعلاقتها بالحياة الاقتصادية

عندما نراجع مفهوم العدالة في الإسلام، لاسيما في ثقافة وأدبيات مدرسة أهل البيت عليهم السلام نجد أن لها دوراً أساسياً في التنمية الاقتصادية، ونشير إلى ذلك إشارةً إجمالية:

أ ـ العدل في القرآن:

يعدّ العدل ـ حسب الرؤية الإسلاميّة ـ أحد أصول الدين وأساس وفلسفة الأصول الأخرى. وبحث العدالة في المجتمع الإسلامي ودورها في التنمية والحياة له جذور أصيلة في القرآن الكريم، فالقرآن بيّن العدالة بشكل شامل، وأشار إلى مفهوم: العدل، العدل التكويني، العدل التشريعي، العدل الأخلاقي والعدل الاجتماعي، كما أكّد العدلَ وعمَّقه في نفوس المسلمين.

ويرى القرآن الكريم أنّ نظام التكوين وخلقه قائمان على أساس العدل والتوازن: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، كما اعتبر القرآن الحقّ الملازم للعدل أساس الخلقة، واعتبر مقام التدبير الإلهي مقام القائم بالعدل[٢٠].

والعدل وفق الرؤية القرآنية ملاك وميزان الخالق في تدبير أمر خلقه[٢١]، كما أن الحكم بالعدل والقسط في جميع مجالات حياة الإنسان أحد الأهداف الأساسية لبعث الأنبياء عليهم السلام، والغاية النهائية لجميع الأديان الإلهية[٢٢]، كذلك فتحقّق العدل أحد وظائف الأنبياء[٢٣]، بل إنّ أوامر الله تعالى قائمةٌ بالعدل والإحسان[٢٤]، والقرآن حينما يأمر جميع الناس بالعدل يشدّد على المؤمنين بذلك[٢٥]، فقد اعتبر العدلَ صفة الإنسان الخلوق المعتمَد عند الآخرين[٢٦]، كما أجاز القرآن القتال من أجل رفع الظلم وإبادة الظالمين[٢٧]، بل إنّ إقامة العدل واجبة حتى لو أدّت إلى المواجهة مع العدو[٢٨]، فالعدل أساس الثواب والعقاب يوم القيامة[٢٩].

إذن، فالعدل في نظر القرآن هو الأساس لجميع أصول الدين وفروعه من التوحيد حتى المعاد، ومن النبوة إلى الإمامة ثم الزعامة، ومن آمال الفرد إلى أهداف المجتمع، وبعبارة أخرى: إنّ العدل توأم التوحيد، وركن المعاد، وهدف تشريع النبوات، وفلسفة الزعامة والإمامة، ومعيار كمال الفرد، ومقياس سلامة المجتمع، فالقرآن ذكر ستة عشرة آية حول العدل تختصّ بالعدل الاجتماعي[٣٠].

ب- العدل في الروايات:

تحدّثت الروايات كثيراً عن أهمية تطبيق العدالة في المجتمع الإسلامي وضرورته وقيمته، بل اعتبر الإمام علي عليه السلام العدل حياة[٣١]، وإقامته إحدى الوظائف الأساسية لأيّ حكومة، والحكومة الأفضل هي الحكومة القادرة على تطبيق العدل[٣٢].

يقول الإمام علي عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر: «لن تقدّس أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقّه من القوي غير متتعتع»[٣٣]، ويقول: «وأيم الله لأنصفن المظلوم من ظالمه، ولأقودن الظالم بخزامته؛ حتى أورده منهل الحقّ وإن كان كارهاً»[٣٤]. ويوصي ولده الحسن عليه السلام: «.. وبالعدل على الصديق والعدو»[٣٥]، ويقول الإمام الصادق عليه السلام: «العدل أحلى من العسل»[٣٦]، ويقول الإمام الرضا عليه السلام: «عدل ساعة خيرٌ من عبادة سبعين سنة، قيام ليلها وصيام نهارها»[٣٧].

ج- العدالة في السيرة العملية للإمام علي:

للعدل في تاريخ الإسلام وحياة المسلمين دور متميّز، لاسيما في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وحياة الأئمة عليهم السلام. أما حكومة الإمام علي عليه السلام فكانت مثالاً للعدل بمفهومه القرآني؛ فلم يرض بالخلافة والرئاسة إلاّ من أجل استقرار العدل[٣٨]، وقد تحمّل من أجل ذلك مصائب وآلاماً كثيرة، وأصرّ أن يعود بالمجتمع الإسلامي إلى عهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فأكد إرجاع الأموال التي أخذت ظلماً وعدواناً إلى بيت المال، وطالب بالمساواة بين المسلمين وغير ذلك[٣٩]، حتى قيل: إنه عليه السلام «قُتل في محرابه لشدّة عدله»[٤٠].

ممّا تقدّم نستنتج أن العدالة الاجتماعية هي المطلب النهائي والهدف الغائي،

فيجب أن تسعى جميع المشاريع إلى تحقيق هذه القيمة الإلهية؛ فلا يمكن لأيّ تخطيط أو استراتيجية أو تكتيك في إطار الإسلام أن يتخطّى هذا المبدأ في بُعده السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي، والإعراض عن هذا المبدأ تحت أيّ عنوان، ولو لأجل التنمية الاقتصادية، يعدّ أمراً مخلاً ومرفوضاً إسلامياً. وقد دلّت التجارب التاريخية ـ كما ستدلّ على ذلك مستقبلاً ـ على أنّ العدالة والتنمية الحقيقية والسعادة الشاملة لا تتحقّق جميعها إلاّ في ظلّ العدالة الاجتماعية للإسلام[٤١].

العدالة والتنمية في المفهوم الغربي

إن سيادة السلطة العلمانية في الغرب، واعتماد مركزية الإنسان ببُعده المادي، الذي أفرز تفسيرات مادية وأحادية للتنمية مع التركيز على مقدار الفائدة في أغلب النظريات، أدى ذلك كلّه إلى اختزال خصائص ومؤشرات التنمية في عوامل اقتصادية ومادية مجرّدة؛ فنظريات التنمية التي كتبت في منتصف القرن العشرين اعتبرت معدّل إجمالي الإنتاج الوطني، والدخل السنوي، والثروات، والرفاه، والتصنيع، والتخصّص، والهجرة إلى المدن، وأمثال ذلك.. مقياساً للتنمية، فيما استبعدت القيم الإنسانية والإلهية كالعدالة ـ لاسيما العدالة الإسلامية ـ عن ذلك، بل إنّ بعض المفكّرين يشكّك في قدرة العدالة والمساواة على تأمين السعادة والحرية للإنسان؛ فـ «اجورث» ومن دافع عن رأيه كانوا يشكّكون ويقولون: نحن لا نعلم الحقيقة، هل أن المساواة والعدالة تحقّقان سعادةً أكبر؟[٤٢].

ان إحدى المشكلات التي تواجه العدل في التنمية الغربية هي تعدّد ما يفهم من مصطلح العدالة، ويمكن أن نقول: إن الخلاف الواقع بين الفلاسفة السياسيين ـ سواء الفلاسفة الكلاسيكيين أو المحدثين ـ حول العدالة ناشئ من الاختلاف في مفهومها عندهم؛ فالعدالة تعني عندهم أحد المعاني التالية:

١ ـ المساواة.

٢ ـ الكفاءة.

٣ ـ الحاجة[٤٣].

الحرية والعدالة في ظلّ الدولة

يرى بعض المنظّرين في حقل التنمية، وأكثرهم من الليبراليين الجدد من أمثال «فريدمان» و «هايك» و «نوزيك» أنّ العدالة الاجتماعية ـ وبالأخص العدالة الاقتصادية التي تقوم الدولة بتطبيقها ـ تتعارض مع الحرية؛ فـ «ميلتون فريدمان» يعتقد أن الحكومة أقوى معيق للحرية الفردية؛ لأن تأمين الحرية يلازم تفكّك السلطة، وباعتقاده فإن توزيع القدرات الاقتصادية يلزم منه إضعاف سلطة الحكومة، ويعتقد أيضاً أن المجتمع الذي يطالب بالعدالة يضحّي بالحرية مع عدم ضمان تحقّق العدالة نفسها، لهذا لم تعد الدولة في الاقتصاد الرأسمالي تؤكّد المساواة الاقتصادية المؤسّسة على العدالة على حساب الحرية الفردية، وإنما يتحقّق ذلك في ظلّ تمركز السلطة بيد الدولة[٤٤].

ويعتقد «فردريش هايك» أيضاً أن تدخّل الدولة في الاقتصاد تحت ذريعة العدالة الاجتماعية في التوزيع سيكون سبباً لاتساع جهاز الضغط الحكومي، مما يعرّض الحرية الشخصية للخطر، وفي رأيه فإن سلوك الإنسان وحده هو الذي يقرّر كونه عادلاً أم لا، ولا يمكن أن نحكم في هذا الخصوص على وضع معيّن ليس للإنسان فيه أي تدخّل، ويعتقد أيضاً أنّه بما أن أعمال الفرد لا تتحكّم في توزيع الثروة في المجتمع، فلا يمكن أن نصف التوزيع بأنه عادل أو غير عادل؛ لأن حركة السوق هي التي تتحكّم بتوزيع الثروة وليس سلوك الإنسان[٤٥]؛ إذاً لهذا السبب فأيُّ إجراء مجدّد في التوزيع يُعد عملاً عبثياً يحدّ من حرية الفرد في المجتمع[٤٦].

أما «روبرت نوزيك» أحد أبرز الفلاسفة الليبراليين الجدد المدافعين عن الدولة، فيعتبر هذا الموضوع طوبائياً، ويهاجم دور الدولة في تأمين العدالة الاجتماعية في التوزيع، إنّه يعتقد أن السوق هو الذي يفرض نظام الدولة، لذلك فهو ينتقد نظرية الفيلسوف الإنجليزي «راولز» في العدالة، ونظرية «راولز» ـ كما ذكر «نوزيك» ـ تقول: إنّ ثروات المجتمع هي نتاج التعاون الاجتماعي، لذا يجب أن توزّع بشكل عادل، أما الثروة برأي «نوزيك» فهي نتيج عمليات نظام السوق المعقّدة، فلا تعدّ هذه الثروة مالاً للجميع حتى يقال بعدالة التوزيع.

فالثروة الموجودة على ضوء هذه النظرية تمثل حصيلة المبادلات الحرّة والجهود الشخصية، وهذا أمر عادل بحدّ ذاته، ويعتقد «نوزيك» أيضاً أن جميع النظريات المنادية بالعدالة بوصفها مبدأ مفروضاً، لا تراعي حرّية الفرد[٤٧].

المصالح الشخصية والاجتماعية

ظهرت الليبرالية الحديثة بعد أزمة الحربين العالميتين، وبالخصوص الحرب العالمية الثانية، بوصفها ردّة فعل لإيجاد دولة الرفاه، أما بلحاظ تاريخ الفكر، فإن جذور الليبرالية تمتدّ إلى حركة الفكر الليبرالي القديم. وبعبارة أخرى: إنّها تريد إحياء الليبرالية القديمة بلباس جديد، ويتبنّى الفكر الليبرالي أصالة الفرد أو حرية الفرد؛ فالحكومة في العقيدة الليبرالية مؤسّسة مهمّتها تأمين هذه الحرية.

ومن الأفكار الأخرى للعقيدة الليبرالية حرية التبادل التجاري على أساس نظام القيمة، مع منع تدخّل الدولة في شؤون السوق[٤٨].

إنّ وظائف الحكومة ـ برأي الاقتصاديين المدافعين عن الرأسمالية، وبالأخص «آدم سميث» ـ هي فقط المحافظة على النظام الداخلي وإنجاز بعض الخدمات، والاحتفاظ بقدرٍ من المؤسّسات العامة، وتحقيقُ المصالح الشخصية أفضلُ طريقة لتأمين الحاجات الاجتماعية. إنّه يقول: حينما يسير الفرد خلف مصالحه بنفسه يتمكّن من تسيير مصالح المجتمع برمّته بشكل أفضل، فمجموع مصالح الأفراد، بعضهم مع بعض، يؤول إلى تأمين مصالح المجتمع، إذاً فالمصالح الشخصية المفتوحة والمتنافسة داخل المجتمع أفضل طريق لحماية مصالحه، من هنا تداخلت الليبرالية مع الاقتصاد الرأسمالي في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر[٤٩].

إن للفكر الاقتصادي الليبرالي جذوراً في مذهب الفائدة «utilitarianism»؛ فالهدف من قيام الدولة في رأي «جيرمي بنتام»، مؤسّس مذهب الفائدة وفيلسوف الليبرالية في القرن الثامن عشر، هو هدفٌ عام لحياة البشر جميعاً، أي تأمين الرفعة والسعادة واللذّة العامة؛ فعلى الدولة أن تسعى لتأمين أكبر سعادة للشعب لكي تستطيع أداء وظيفتها بصورةٍ أحسن، وأعمال الفرد وسلوكه إنّما تكون صحيحةً إذا

كانت سبباً لزيادة السعادة والفرح، أي توافر اللذة واختفاء الألم والعذاب، والعدالة في رأي مؤيدي هذا المذهب تتحقّق بحصول الخير والسعادة للجميع، وبعبارة أخرى، إن الفرح هو مقياس العدالة[٥٠].

وإذا أردنا أن ندرس ما ينطوي عليه الاقتصاد الليبرالي من تناقض، فعلينا أن نرجع إلى أفكار وآراء أصحاب مذهب الفائدة؛ فإحدى الصعوبات التي تواجه هؤلاء هي أنهم يعتقدون أنّ الهدف النهائي هو السعادة واللذة وليس الحرية، مع أنّ السعادة واللذة قد تتحقّق بالضغط والاستبداد وعلى حساب الحرية، أي بإمكانهم ضمان سعادة الآخرين دون حاجة إلى رضاهم؛ إذاً فالحكومات القويّة قادرة على تحقيق ذلك.

والخلل الآخر في هذه النظرية أن «بنتام» كان يعتقد بأن الإنسان موجود عقلاني بأكمله، لكنّه لم يبين معنى العقلانية، فهل هي مراعاة المصالح الشخصية أم مراعاة المصالح العامة؟ والمهم هنا أن نعرف كيف أن مراعاة المصالح الشخصية تؤمّن المصالح العامة نفسها.

كما أن «بنتام» لم يبيّن لنا طريقاً عقلانياً لرفع التعارض الذي يقع عادةً بين السعادة الشخصية والسعادة العامّة.

ولم تنفع محاولات المفكّرين الذين جاءوا بعده في رفع التناقضات التي أخلّت بنظرية الفائدة. فـ «جون ستيوارت ميل» لم يحقّق أي شيء في هذا المجال، وإنّما أضاف إلى تناقضات هذه المدرسة تعقيدات جديدة.

وبشكل عام، فإن معضلة مذهب الفائدة تكمن في تركيزه على الفرد، كما أن العقلانية مقولة فردية، بينما التحوّل العقلاني ظاهرة جماعية؛ لأن الشخص بمفرده لا يمكنه أن يكون عقلانياً ويؤمّن للمجتمع سعادته، ما دامت تحرّكه مصالحُه[٥١].

إنّ ظهور النظام الطبقي الغربي مع تفاقم الأزمات التي أدّت إلى بروز مشاكل اقتصادية حطّم أسس المقولة القاضية بأن مراعاة المصالح الشخصية تؤدي إلى سعادة المجتمع وتأمين مصالح الجميع، فشكّكت بدعاوى «آدم سميث» القائلة بوجود آلة وجهاز تنظيم غير مرئي في نظام السوق الحرّ، مظهرةً هشاشة الاقتصاد والتنمية الليبرالية بشكل جلي.

إنّ تزايد حالات الفقر مع اختفاء المساواة والعدالة في الدول الصناعية المتقدمة، يؤكّد أنّ اليد الخفية التي يتحدّث عنها «آدم سميث» ليست سوى خيال، وإذا كانت هناك آلية حقيقية فهي شبكة رأسمالية تريد توجيه السوق الحرّ باتجاه المصالح الشخصية، فنتيجة المباراة ــ وهي من الأساس مباراة إمكانات وأدوات ــ غير متكافئة؛ إذ المحور في عالم الاقتصاد هو المال والإنتاج.

وفي الحقيقة، فإن الحرية الاقتصادية التي ينادي بها الليبراليون هي حرية عمل الأقليّة الرأسمالية المحرّرة من أي قيد، بما في ذلك القيود التي تفرضها الدولة. وبعبارة أخرى: إن الحرية الاقتصادية تعني ازدياد الغني غنىً والفقير فقراً[٥٢]، فهناك ـ مثلاً ـ العديد من العوائل في فرنسا يذهبون إلى الملاجئ لعدم وجود مأوى يأويهم[٥٣]، وهناك ٢٥ مليون شخص في أمريكا دون خطّ الفقر حتى عام ١٩٦٨م، بينما كان المعدّل في سنة ١٩٦٦م أكثر من ٤٠ بالمئة[٥٤]، وقد اعترف المسؤولون الأمريكيون بحقائق أخرى في هذا المجال[٥٥]؛ فذكروا أرقاماً كثيرة عن حالات الفقر المنتشرة في أرجاء أمريكا، وقد أدّى الفقر هناك إلى إفقار الملايين منهم[٥٦].

دور الدولة في عملية التنمية

عقب أوّل أزمة اقتصادية عالمية حصلت عام ١٨٩٠م تراجع الفكر الليبرالي عن قوله بعدم تدخّل الدولة في الاقتصاد، وأخذ المفكّرون الليبراليون يشعرون بضرورة تدخّلها في تنظيم العمليات الاقتصادية، معتبرين تنظيم الاقتصاد إحدى وظائف الدولة، وبذلك ابتعدت الدول عن المبادئ الليبرالية[٥٧]، أمّا في الأزمة الاقتصادية الثانية عام ٢٩ ـ ١٩٣٢م فقد طرأ تحوّل مهم على النظام الرأسمالي الليبرالي، مما أدّى إلى زيادة تدخل الدولة في الاقتصاد، حتى أصبحت تمسك بآلية السوق؛ لأنّ تحرّر الاقتصاد الرأسمالي من سيطرة الدولة يهدّد ـ كما يقول «جان مينارد كينز» ـ ثباتَ الاقتصاد، لذا ينبغي أن تكون الدولة سبباً لتنظيم الاقتصاد إلى حدّ الإمساك بآلياته[٥٨].

لقد أثبتت الشواهد العملية أنّ للدول المقتدرة دوراً أساسياً في توجيه التقدّم

وإيجاد أرضية مناسبة للنموّ الاقتصادي السريع، فقد حقّقت الدول الآسيوية الست، أي الصين، أندونيسيا، كوريا الجنوبية، تايوان، سنغافورة، وهونغ كونغ، أسرع نموّ في إجمالي الإنتاج الوطني؛ فذلك التقدّم مرهون بقوة الحكومات، أما بالنسبة إلى بقية دول العالم فيوجد منهجان يحكمان حركة التنمية الاقتصادية، إذ لو صرفنا النظر عن التنمية الاقتصادية الديموقراطية لأميركا وبريطانيا، فهناك:

١ ـ التنمية المحافظة (اليابان وألمانيا).

٢ ـ التنمية الديكتاتورية (الصين والاتحاد السوفياتي سابقاً)[٥٩].

أما عندما نمعن النظر في تعريف الإسلام للعدالة والحرية[٦٠] والتنمية، لا نجد أيّ تعارض بينها، أمّا بالنسبة إلى مصالح الفرد والمجتمع فإنّ الإسلام يقدّم مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، «إحذر كلّ عمل يرضاه صاحبه لنفسه ويكره لعامّة الناس»[٦١].

فالإسلام حينما احترم الملكية الشخصية «الناس مسلّطون على أموالهم» أعطى للدولة صلاحيات واسعة لإقامة العدل والقسط وتوزيع الثروات بشكل عادل، كما أن للدولة حقّ إلغاء الملكية الخاصّة في الأزمات الاقتصادية[٦٢]، ولعلّ في قصّة يوسف عليه السلام دليلاً على ذلك[٦٣].

والمستفاد من القرآن الكريم وجوب مراعاة رضا العامّة في التخطيط والبرمجة، وقد حذر الأنبياء عليهم السلام من ممالات الأشراف ودعا النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الاصطبار مع المستضعفين من المسلمين: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ (الكهف: ٢٨).

ويوصي الإمام علي عليه السلام مالك الأشتر: «وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعملها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية؛ فإنّ سخط العامّة يجحف برضى الخاصّة، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامّة»[٦٤]، ويضيف: «ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين..»[٦٥]، ويقول: «ما رأيت ثروةً موفورة إلاّ لديها حقٌّ مضيّع»[٦٦]، ويقول: «إنّ الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقواتاً للفقراء، فما جاع فقيرٌ إلاّ بما متّع به غني، والله تعالى سائلهم عن

ذلك»[٦٧].

من جهةٍ أخرى، نجد الغرب بعد الأزمة الاقتصادية العالمية عام ١٩٧٠م يعيد النظر في نظرية «جون كينز» حول تدخّل الدول في الشؤون الاقتصادية، فلم يكن تدخلها هو السبب في ذلك الركود الاقتصادي، وإنما الهشاشة في مبادئ نظرية «كينز»، فكينز باعتباره أحد وجوه النظام الرأسمالي البارزة، لم تدُر في خُلده قضية الدفاع عن المحرومين، ولم يعتقد أن الاقتصاد والعدالة الاجتماعية توأمان، فكان هدفه حماية الرأسمالية الغربية من الأزمات الاقتصادية، ولم تكن لديه أي أهداف أخرى[٦٨].

انطلاقة التنمية وانعدام العدالة

يعتقد بعض أصحاب الرأي في الغرب أنّ تطبيق العدالة في بداية التنمية محال أو صعب جداً، فهؤلاء يسندون تطبيق العدالة إلى مستوى عال من النموّ الاقتصادي، أي بعد أن تحقّق التنمية نتائج كبيرة جداً، وبرأيهم فإنّ تحقق هذا الشرط سيؤدي إلى توزيع تلقائي، وبتعبيرٍ آخر: إنّ هؤلاء يعتقدون أنّ وضع المحرومين لا يتحسّن إلاّ أن تؤدي رؤوس الأموال عملها بشكل ذاتي، وبعد أن تتراكم الثروة ويتّسع النموّ الاقتصادي، ويرون لزوم غضّ الطرف عن العدالة حتى إشعار آخر بغية تحقيق التنمية لأهدافها[٦٩].

وإحدى الفرضيات هنا هي الخط البياني لكوزنت المشار اليه بـ (U ــ)؛ فعلى ضوء هذه الفرضية، يرافق زيادةَ معدّلات إجمالي الإنتاج الوطني ــ في المراحل الأولى من التنمية ـ انعدام العدالة في توزيع الدخل، أما التوزيع العادل فيحصل في المستويات العالية من إجمالي الإنتاج الوطني[٧٠]، لكن من الناحية العملية نشاهد عدم تحقّق ذلك العدل في توزيع الدخل رغم النمو الاقتصادي، بل الملاحظ انحصار فائض النموّ بيد الأقلية، أما الخسائر فهي حصّة أغلبية الطبقة المسحوقة من الشعب، وفي هذه الحالة يصبح الغني أكثر غنىً والفقير أشدّ فقراً[٧١].

ففي عام ١٩٦٠م كان هناك ١٪ من الشعب الإنجليزي يملك ٤٢٪ من رأس

المـال، و ٥٪ مـن الـشعب يملـك ٧٥٪[٧٢]، وفي عـام ١٩٨٥م كـان (٣٢،١) مليـون مـن الشعب الأمريكي تحت خطّ الفقـر، أي ١٤٪، بينمـا كـان في عـام ١٩٨٣م (١٥،٢٪)، هذا مع وجود أرقام أخرى كثيرة تؤيّد ذلك[٧٣].

كما تدلّ الإحصائيات أنّ (٨٠٠) مليون من شعوب العالم في عام ١٩٨٠م كانوا محرومين من التغذية والخدمات المناسبة، كما كان هناك مليارا شخص لا يملكون ثروات كافية ويعانون الفقر والحرمان[٧٤].

لقد أكّد عدد من المنظّرين عدم متانة فرضية (U ـ)، واعتقدوا أنّ بإمكـان الدول المساواة في التوزيع، كما ويمكنها ـ بتغيير الهيكل الاقتصادي والسياسي ـ حلّ المشاكل جميعها، كالظلم في توزيع الدخل، فالتوزيع العادل يتوقّف بشكل كبير على سياسة الدولة، ولا يوجد دليل يؤكّد صحّة توقّع بعض الاقتصاديين عن تردّي التوزيع في حالات التنمية؛ فصحيح أن مستوى الدخل الوطني يؤثر على توزيع الدخل، لكن مستوى التنمية في البلاد ليس هو السبب الوحيد لتعيين معدّل التدهور الاقتصادي والسياسي فيها أو بين الدول، بل هناك عدّة أسباب لتحديد ذلك[٧٥].

وتعتبر فرضية (U ـ) على وفق الرؤية الإسلامية فرضيةً خاطئة، فتأجيل العدالة إبّان قيام التنمية الاقتصادية يعدّ أمراً مرفوضاً، لأنّ للعدالة موقعاً متميزاً في الإسلام، ومن الأركان الأساسية للدين الإسلامي[٧٦].

العدالة واستقرار التنمية

إذا أردنا ثبات النموّ والتنمية، فلابدّ من تحقيق العدالة، وهذه حقيقة ملموسة بالتجربة؛ لأن الأزمات الاقتصادية التي مرّت بها الدول الرأسمالية في عامي ١٩٦٠ و ١٩٧٠م تؤكّد عدم استقرار الاقتصاد والتنمية مع غياب العدالة.

ولعلّ أهمّ إجراء قامت به تلك الدول لمواجهة الأزمات الاقتصادية كان فتح باب توزيع المصادر والثروات، والذي هو ـ عادةً ـ من أسس الدول ذات الاتجاه اليساري[٧٧]، وهذا ما يؤكّد على أنّ تبنّي الدول الغربية مبدأ العدالة إنّما هو التزام مؤقت بها ألجأهم إليه عنصر الضرورة.

إنّ العدالة في المفهوم الغربي تعني حماية النظام الرأسمالي، ولا تعني سيادة مفهوم المساواة.

لقد أقدم «جون راولز» ـ أحد المفكّرين المعاصرين ـ في عام ١٩٧٠م على بحث العدالة، فقدّم تفسيره الخاص لها في كتابه (نظرية العدالة)، وهو تفسير يقع في سياق نظرية العقد الاجتماعي لـ «لوك» و«روسو».

لقد أراد «راولز» أن يبيّن بذلك طريقاً أكثر حيويةً في مقابل تعاليم مذهب الفائدة التي كانت سائدةً في الغرب، كما أراد أن يُلبس الحرية لباساً مقدّساً، ويجعل مفهوم الحقّ مقياساً، بدلاً عن المصالح الشخصية أو مصلحة مجموعة معينة[٧٨]؛ فالعدالة في رأيه تقابل الإنصاف أو العدالة والإنصاف[٧٩].

لقد أخفقت الدول الغربية في مواجهة الفقر والحدّ من الفوارق في المجتمع عن طريق إعادة توزيع الثروات؛ لأنّ إعادة التوزيع يقوّم نظام التأمين الاجتماعي بتأمين أمواله، ويحاول توظيفها لهذا الغرض، فالتصنيع والإنتاج في دولة الرفاه ساعد على إصلاح ظروف الحياة العامة، لكنّه عجز عن مكافحة الفقر وعدم التكافؤ الاجتماعي[٨٠].

التنمية وإدارة الاستثمار

يطرح موضوع الثروة وتراكمها بوصفها عنصراً أساسياً وشرطاً لازماً في قضايا التنمية والاقتصاد[٨١]، أما العدالة فتتعارض ـ في رأي مجموعة من المنظّرين التنمويين الغربيين الذين يعتمد عليهم الفكر الليبرالي الحديث ـ ماهوياً مع مقولة التنمية، وتعدّ معيقاً لمشاريعها، بل إنّ بعضهم يعتقد أن المواءمة بين التنمية والعدالة يتسبّب في تفاقم الفقر، وتطبيق العدالة في المجتمع يتقاطع مع الحرية، ويتنافى مع أهداف البورجوازية وأصحاب رؤوس الأموال التي لها دورٌ كبير في التنمية؛ لذا، لا يرغبون في المشاركة، لاسيما إذا كان إجراء العدالة يفرض بالقوة، إضافة إلى أنّ هذه السياسة تؤدّي إلى هروب رؤوس الأموال خارج البلاد، وبذلك لا تتراكم الأموال، ومن ثمّ تختل برامج التنمية.

ويعتقد عددٌ كبير من خبراء التنمية أنّ المشكلة الأساسية في تأخّر بعض البلدان، ليس قلّة الموارد، وإنّما الاستثمار غير الصحيح لرؤوس الأموال، إضافةً إلى ذلك يجب الاهتمام بآثار الاستثمارات المترتبة على مسارها قبل الاهتمام بدور الاستثمارات الأولية والأساسية في توفير ظروف التنمية الاقتصادية. والآن إذا قلنا: إنّ الاستثمار عنصر استراتيجي في التنمية فما هو النوع اللازم فيها؟

لقد أشارت السيدة «رابينسون» إلى نقطة مهمّة ـ بعد أن فكّكت بين الثروة المادية والثروة المالية ـ فقالت: إن أغلب الدول التي لم تَطَلْهَا التنمية لا تشكو من قلّة الموارد المالية، وإنما هي مبتلاة بسوء الإدارة وعدم الاستفادة الصحيحة من الاستثمارات المالية مع قلّة الاستثمارات المادية والمنتجة[(٨٢)].

من جهةٍ أخرى، نجد أنّ الدراسات الميدانية أكّدت خلاف الرأي القائل بوقوع التعارض بين التنمية والعدالة، فهناك دول تنسجم فيها التنمية مع المساواة، ككوريا الجنوبية وتايوان واليابان[(٨٣)].

الإسلام وتراكم الثروة

إذا كان تراكم الثروة ضرورياً في عملية التنمية، فيمكن تحقيق ذلك عن طريق الدولة وبمشاركة مختلف فئات الشعب مع تجمّع رؤوس أمواله المتفرّقة، دون أن نقتصر في ذلك على رأس مال عددٍ قليل من الأفراد من ذوي الثروات الطائلة، فالإسلام يخالف ـ أساساً ـ تراكم الثروة بالطريقة الغربية، وقد وضع إجراءات احترازية للحيلولة دون تكاثرها بيد مجموعة محدودة بشكل مطلق: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء منكُمْ﴾ (الحشر: ٧)، وقد أمر بالإنفاق إضافةً إلى ضريبتي: الخمس والزكاة، قال تعالى: ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ..﴾ (البقرة: ١٧٧)، كما توعّد الذين يكنزون الذهب والفضة بالنار: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣٤)، وحذّر المبذّرين كذلك: ﴿وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ

﴿الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ (الإسراء: ٢٦ ـ ٢٧)، وجعل الله تعالى حقاً للآخرين في أموالهم: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (الذاريات: ١٩).

كما جعل الشارع للحاكم الحقّ في الاستفادة من الأحكام الثانوية؛ لفرض ضرائب إضافية إذا شخّص مصلحةً في ذلك.

نموّ اقتصادي أم تنمية؟

الملاحظ أنّ عدداً من مخطّطي التنمية الاقتصادية في دول العالم الثالث يقلّدون الأنموذج الرأسمالي الغربي دون رؤية أو تأمل أو التفات إلى الفوارق بين مفهومي: النمو والتنمية؛ فباشروا بالنموّ الاقتصادي بدلاً من التنمية، مع أنّ الملحوظ في النموّ الاقتصادي هو البُعد الكمي، بينما التنمية ظاهرةٌ أعمّ من النمو الاقتصادي؛ فالتنمية تشتمل ـ بالإضافة إلى النموّ الاقتصادي ـ تحولات اجتماعية وسياسية وعلمية وثقافية؛ لذا اعتبر بعض المنظّرين مثل «جرالدمير» أنّ التنمية نموٌّ مستمرّ وثابت[(٨٤)].

إنّ الهدف المعلن من جانب الاقتصاديين في العالم الثالث، هو النموّ الاقتصادي لا التوزيع، فتأكيد النمو الاقتصادي، الذي يُعرف تبعاً لزيادة إجمالي الإنتاج السنوي، هو الشغل الشاغل والأساس للاقتصاديين.

إنّ أغلب بلدان العالم توجّهت نحو النموّ، وقد خصّصت في عام ١٩٦٠م مؤسّسات تنموية، فحققت نمواً في إجمالي الإنتاج السنوي قدره ٥٠٪، لكنها لاحظت عدم انعكاس التنمية على حياة الملايين من الناس في نهاية عام ١٩٦٠م. وقد صرّح رئيس جمهورية البرازيل بأنّ دولته في حالة تقدّم إلاّ أنّ الشعب البرازيلي لم يتقدّم تقدماً ملحوظاً، وهذا التصريح تؤكّده ضرورة طرح قضايا التوزيع والمساواة؛ لأنها قضايا واقعية[(٨٥)].

لا شك أنّ شرط الخروج من حالة الفقر الواقعة على الدول المتأخرة هو زيادة الدخل الوطني، والإنتاج السنوي، والتصنيع وغير ذلك، وهذا الشرط شرطٌ لازم إلاّ أنّه ليس كافياً. وبكلمة أخرى: يمكن تحقيق النمو الاقتصادي عبر التنمية، لكن العكس ليس صحيحاً؛ فلا يمكن تحقيق العدالة الاجتماعية بذلك.

إذن، إذا لم ترافق نموّ الدخل السنوي والتغييرات الأساسية في الهيكل الاقتصادي ونوع الإنتاج أهدافٌ محدودة وقيم حاكمة على الإنتاج، مع رفع الظلم الاجتماعي وعدم احتكار طبقة خاصّة للمصالح، فسوف لا تتكوّن أرضية صالحة لاستقرار العدالة في المجتمع[٨٦].

وفي الحقيقة فإنّ نظام القيم وسنن وثقافة المجتمع تبحث في إطار التنمية، فعدم نجاح العديد من المشاريع التنموية يعود إلى عدم الاهتمام الكافي بالظروف الاجتماعية والثقافية اللازمة للتنمية[٨٧]، وكلّ تخطيط وتنمية من غير تمهيد ومقدّمات وعناية بالظروف الاجتماعية والخصائص الثقافية اللازمة يبقى تخطيطاً ناقصاً أو غير مؤثر.

وبشكل عام، فإنّ التنمية المطلوبة والمنسجمة مع الرؤية الإسلامية هي الظاهرة التي تراعي النموّ الكمّي والكيفي، والإنتاج، والخدمات، وتطوّر نمط الحياة، ونسيج المجتمع، وتحسين الدخل، ورفع الفقر والحرمان والبطالة، وضمان سعادة الجميع، والنموّ العلمي والتكنولوجي، ذلك كلّه في إطار موازين وقيم الثقافة الإسلامية التي تقف العدالةُ على رأسها[٨٨]؛ فالعدالة ـ كما أكّدنا سابقاً ـ تحتلّ مكانةً كبيرة في الإسلام، وإليها ترجع القيم جميعها والغايات[٨٩]، وتعدّ مقياساً ومعياراً لجميع القيم والإنجازات، وهي الفارق بين التنمية الإسلامية والتنمية الغربية؛ فللعدالة تأثير كبير على حياة الفرد والمجتمع، فحالات الفقر والحرمان مردّها فقدان العدالة بين المسلمين[٩٠].

من هنا، يمكن القول: إنّ عدم سيادة العدالة الاقتصادية وفق نظام اقتصادي إسلامي سيحول دون تحقّق الأبعاد الأخرى للعدالة؛ فالتنمية بمعزل عن العدالة ستؤول إلى تكدّس الثروة بيد مجموعة من الأفراد، ومن ثمّ ستترك مساحةً واسعة من المجتمع تنهمها مخالب الفقر والحرمان، كما ستكون تلك المجموعة المستأثرة بالثروة سبباً لهلاك الجميع: ﴿**إِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾ (الإسراء: ١٦).

إنّ الحكومات هي المسؤولة عن وجود هذه الظواهر في المجتمع، وهي المسؤولة عن تفاقم الحالات المترشحة عنها.

وخلاصة الكلام، يمكننا التمييز بين نوعين من التنمية:

١ ـ تنمية رأس المال، وهي طريق آخر لتراكم الثروات وارتقاء طبقةٍ خاصّة.

٢ ـ التنمية الشعبية، وهي التي تعني رفع احتياجات مختلف طبقات الشعب، إلاّ ان هذا النوع من التنمية إذا أريد له البقاء تحت تأثير قوانين السوق وحرية النظام الرأسمالي فسيواجه أزمةً تنموية؛ فبعض النظريات الاقتصادية ذهبت إلى أنّ ظاهرة عدم النموّ في بعض البلدان سببه القوانين التي تتحكّم بالسوق وسياسة التغييرات الهيكلية، وقد أظهرت البحوث الميدانية أنّ اتّباع قوانين السوق ينتهي بالتنمية إلى الفشل[٩١].

وما لم تتدخل الدولة في النظام الاقتصادي تدخلاً ذكياً، فسوف تتكوّن طبقة فقيرة، وستستمر حالة الفقر في البلاد، ولن يتمكّن هؤلاء من المشاركة في النشاطات الاقتصادية، وحينئذٍ سينخفض الدخل لذلك وبسب الضغوط السياسية[٩٢].

ورغم أن أكثرية الشعب هي الحاكمة من الناحية السياسية في النظام الديموقراطي الرأسمالي، إلاّ أنّ هذا النظام يناصر حكومة الأقلية الرأسمالية، وهذا هو التناقض الذي يقع فيه النظام الرأسمالي، فلم تنجح السياسات الاجتماعية التي تقوم بها الدول الغربية في حلّ أزمة الفقر مؤقتاً، وخارج حدود العدالة[٩٣]؛ فحالات الفقر الموجودة في الغرب ناتجة عن وجود أزمات اقتصادية، ومتأثرة بالثورة التكنولوجية[٩٤].

يعتقد الاقتصاد الغربي أنّ ذوبان الفرد في نظام الدولة الرأسمالية المتقدّمة يحوّل العقل الفعّال المستقل إلى عقل مرتبط بالآخر، ومن ثمّ، سيؤثر على استقلاله وسلامته[٩٥]، غير أنّ هذه الافكار قد انتقدت من قبل بعض المفكّرين كمفكري مدرسة فرانكفورت[٩٦]، ومنهم المفكّر الشهير «هربرت ماركوزه» في كتابه «الصناعة الفريدة»[٩٧].

بينما يرجع الإسلام حالات الفقر والحرمان إلى عدم سيادة العدالة[٩٨]؛ فعلى المجرين والمنفذين الاقتصاديين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية مراعاة مبدأ العدالة، مع الحيطة والحذر عند تقليد الأنموذج الغربي في التنمية، وينبغي مراعاة القيم

والمعايير الإسلامية حين التخطيط، ومراعاة عدالة الإمام علي عليه السلام في الخطوات المعتمدة لتطوير البلاد اقتصادياً[(٩٩)].

* * *

الهوامش

1 ـ مطهري، مرتضى، العدل الإلهي: ٥٩ ـ ٦٠، طهران، منشورات إسلامي، ط١٠، ١٩٨٧م.

2 ـ الإمام علي، نهج البلاغة، ضبط: صبحي الصالح، قم، دار الأسوة للطباعة والنشر، الحكمة: ٤٢١.

3 ـ «الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء وضع الشيء في غير موضعه»، راجع الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٣١٥، مصر، ١٣٨١هـ.

4 ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٧١: ١٧٣، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٩٣هـ.

5 ـ سريع القلم، د. محمود، العقل والتنمية، (عقل وتوسعه يافتكي): ١١٧، طهران، منشورات سفير ١٩٩٣م.

6 ـ بشيرية، حسين، المؤسسات السياسية والتنمية، (نهادهاي سياسي وتوسعه)، مجلة ثقافة التنمية، السنة الأولى، العدد ٣: ٥، ١٩٩٢م.

7— G. Alrnond and coleman “the Princeton of the developing areans”, Princeton Princeton university press, ١٩٦٢. p. 54.

8— s. p. Varma, “Modren Political theory (a critical survey)” , Delhi, shahdara, nuteeh, phoitolitho craphers, 1975, p. 287.

9 ـ ﴿مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾، الحجر: ٢٦.

10 ـ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾، ص: ٧٢.

11 ـ ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ﴾، الذاريات: ٥٥.

12 ـ قوله صلى الله عليه وآله: «إنما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق».

13 ـ عميد زنجاني، عباس علي، الفقه السياسي ١: ٥٥، طهران، دار نشر امير كبير، ١٩٨٧م.

14 ـ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾، الأعراف: ٣٢.

15 ـ «كاد الفقر أن يكون كفراً»، انظر: المتقي، علاء الدين علي، كنز العمال في سنن الأقوال

والافعال: ٤٩، ح: ١٦٦١٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ.

16 ــ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾، الأحزاب: ٤٥ ـ ٤٦.

17 ــ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، الحديد: ٢٥.

18 ــ عميد زنجاني، الفقه السياسي ١: ٥٠٥ ـ ٥٢١.

19 ــ «خذ الحكمة ولو من أهل النفاق.. ولو من مشرك» نقلاً عن: مطهري، مرتضى، التعليم والتربية في الإسلام: ٢٧٧، طهران، صدرا، ١٩٩٣م.

20 ــ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، آل عمران: ١٧.

21 ــ راجع: الرحمن: ٦ ـ ٨.

22 ــ راجع : الحديد: ٢٥.

23 ــ راجع: الشورى: ١٥.

24 ــ راجع: النحل: ١٥.

25 ــ راجع: النساء: ١٣٥.

26 ــ راجع: المائدة: ٩٤.

27 ــ راجع: الحج: ٣٩.

28 ــ راجع: المائدة: ٣.

29 ــ راجع: الأنبياء: ٤٦.

30 ــ المصدر نفسه.

31 ــ مطهري، مرتضى، عشرون قولاً، (بيست كفتار): ٢٨، قم، نشر صدرا.

32 ــ انظر: غرر الحكم ودرر الكلم، شرح جمال الدين محمد الخوانساري، طهران، جامعة طهران، ط ٢، ١٩٨١م، ص: ١٤٨.

33 ــ نهج البلاغة، الكتاب: ٥٣.

34 ــ المصدر نفسه، الخطبة: ١٣٦.

35 ــ المصدر نفسه، الخطبة: ٧٧.

36 ــ القمي، الشيخ عباس، سفينة النجاة ومدينة الحكم والآثار ١: ١٤٦، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.

37 ـ المجلسي، بحار الأنوار ٧٥: ٢٢٥.

38 ـ نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣.

39 ـ المصدر نفسه، الخطبة: ١٥.

40 ـ مطهري، عشرون مقالاً: ٢٠.

41 ـ كجوئيان، حسين، العدالة قيمة مطلقة (عدالت ارزش مطلق)، مجلة صبح، العدد ٦٢: ٢٠.

42 ـ جيروند، عبدالله، التنمية الاقتصادية: ١٩١، طهران، منشورات مولوي، ١٩٨٩م.

43 ـ بشيرية، حسين، دولة العقل (دولت عقل): ٢٩، طهران، منشورات علوم نوين، ١٩٩٥م.

44 _ Friedman, Milton and rose, "Free to quoted choose" , London" 1980, p, 309 in Dogreen, The new right, London: Harvester 1987 p. 81.

45 _ J> Gray, Hayek on liberty Basi Black Will oxford, 2 nded, pp, 61-77.

46_ Tom, Campbell, "Justice" U,S,A: Humanities press International Inc Atlantic High Lands, 1988, p15.

47 _ R. Nozich, "Anarchy, state and Utopia" , London: Black well. 1974, p. 46.

48 ـ بشيرية، حسين، الليبرالية الحديثة.. التيارات الأخيرة في الفكر السياسي والاقتصادي في الغرب، طهران، مجلة (اطلاعات سياسي اقتصادي)، العدد ٤٣ ـ ٤٤: ٨.

49 _ W. J. Barber, "A History of Economic thought" , Penguin, 1967 ch.I.

50 _ J. Bentham, quoted by c. w.ayper, "Political Thought, London: the English Universities Press, 1973, p. 89

51 ـ بشيرية، دولة العقل: ٤٢ ـ ٤٣.

52 ـ باول، مارك هنري، الفقر، التقدم والتنمية: ١٧٦، ترجمة: مسعود محمد، طهران، وزارة الخارجية، ١٩٩٥م.

53 ـ المصدر نفسه: ٢٣٠.

54 ـ راج، جك وجانت، علم اجتماع الفقر: ٢٧٦، ترجمة: أحمد كريمي، طهران، دار نشر امير كبير، ط٢، ١٩٧٧م.

55 ـ المصدر نفسه: ٢٧١.

56 ـ المصدر نفسه: ١٠٦.

57 _ G. Delton, "Economic Systems and Society: capitalism, communism and third world, penguin, 1980, ch. 1.

58 ـ Barber, op . cit. p. 143.

59 ـ شاهنده، بهزاد، الحكومة التنفيذية والنموّ الاقتصادي السريع، تجربة آسيا، مجلة (اطلاعات سياسي اقتصادي)، العدد ٥١: ١٤.

60 ـ قرباني، زين العابدين، الإسلام وحقوق الإنسان: ٢٤٩، طهران، مكتبة صدر، ١٩٦٩م.

61 ـ نهج البلاغة، الكتاب: ٦٩.

62 ـ ميرزائي، أمين، تعارض الفكر الاقتصادي الليبرالي مع الإسلام: ٦، طهران، كيهان، العدد ٢٧/شباط/ ١٩٩٤م.

63 ـ يوسف: ٣٤ ـ ٥٧.

64 ـ نهج البلاغة، الكتاب: ٥٣.

65 ـ المصدر نفسه.

66 ـ المصدر نفسه.

67 ـ المصدر نفسه.

68 ـ ميرزائي، تعارض الفكر الاقتصادي الليبرالي مع الإسلام: ٦.

69 ـ هانتنغتون، صاموئيل، أهداف التنمية، ترجمة: سعيد كازراني، مجلة (ثقافة التنمية) س ٢، العدد ١٠: ٤٢.

70 ـ Simon, Kuzents, "Economic growthand Economic Review 45 March 1955.

71 ـ هانتنغتون، صاموئيل، الاستقرار السياسي: ٨٠، ترجمة: محسن ثلاثي، طهران، منشورات علم، ١٩٩١م.

72 ـ راج، علم اجتماع الفقر: ٢٤٧.

73 ـ باول، الفقر التقدّم والتنمية: ١٠.

74 ـ المصدر نفسه: ٩.

75 ـ لطفيان، سعيد، التنمية والظلم، طهران، مجلة (ثقافة التنمية) س ٢، العدد ٧: ٣٠.

76 ـ كجوئيان، العدالة والتنمية: ٢٣.

77 ـ المصدر نفسه.

78 ـ John Rawls, "A Theory of justice, Cambridge, Mass; Harvard university press, 1971, p. 22.

79 ـ بلوم، ويليام تي، نظريات النظام السياسي: ٧٥١، ترجمة: أحمد تدين، طهران، منشورات آران، ١٩٩٤م.

80 ـ باول، الفقر التقدم والتنمية: ١٦٦.

81 ـ جيروند، التنمية الاقتصادية: ١ ـ ١٨٧.

82 ـ المصدر نفسه: ١٧٩.

83 ـ هانتنتون، أهداف التنمية: ٤٢.

84 ـ جبروند، التنمية الاقتصادية: ٨٥.

85 ـ هانتنتون، أهداف التنمية: ١٥.

86 _ C. P. Kotalk, "Dimension of Culturein development" in cultural dimension of development, (ed) G. cuniebeek, Netherland commission for unesco Hogue, 1980, p. 38.

87 ـ توسلي، غلام عباس، مفهوم التنمية، مجلة (ثقافة التنمية)، س ١، العدد ٥: ٢٩.

88 ـ نهج البلاغة، الحكمة: ٣٦٦.

89 ـ المصدر نفسه، الخطبة: ٢١٣.

90 ـ المصدر نفسه، الحكمة: ٣١١.

91 ـ باول، الفقر التقدم والتنمية: ٩٦ ـ ٩٨.

92 ـ المصدر نفسه: ٤١.

93 ـ راج، علم اجتماع الفقر: ٢٧٠.

94 ـ باول، الفقر التقدم والتنمية: ١٦٩.

95 _ M. Pusey, "Jurgen Habermas" London: Tavistock, 1987, pp. 105 – 110.

96 _ T. B. Bottomore. "The Frank furts school, London: Tavistok, 1984, pp. 41 - 42.

97 ـ ماركوزه، الإنسان الصناعة الفريدة: ٦١ ـ ٩٥.

98 ـ مطهري، عشرون مقالاً: ١٤٠ ـ ١٥٥.

99 ـ مطهري، حول الثورة الإسلامية: ١٤٠ ـ ١٥٥.

أطروحة التنمية المتعالية
مقارنات ومقاربات علمية

د. سيد حسين مير جليلي(*)

١ ـ المقدمة

صرّح الأمين العام للإونكتاد[1] في تقريره حول «أقلّ البلدان نمواً عام ٢٠٠٢م»، فقال: «تزداد معدّلات الفقر المُدقع في البلدان الأقل نمواً، إنّ في تلك البلدان نحو ٤٨ في المائة من السكان كانوا يعيشون على أقلّ من دولار واحد في اليوم خلال الفترة (١٩٦٥ ـ ١٩٦٩م)، مقابل ٥٠ بالمائة خلال الفترة (١٩٩٥ ـ ١٩٩٩م)، وهذا يعني أنّ عدد السكّان الذين يعيشون في فقر مُدقع في البلدان الأقلّ نمواً زاد إلى أكثر من الضعف في السنوات الثلاثين الأخيرة، حيث ارتفع من ١٣٨ مليون نسمة في النصف الثاني من الستينات إلى ٣٠٧ ملايين نسمة في النصف الثاني من التسعينات.

أمّا نسبة السكّان الذين يعيشون على أقلّ من دولارين في اليوم، فقد ظلّت على حالها تقريباً في النصف الثاني من الستينات، وفي النصف الثاني من التسعينات؛ وهذا يعني أنّ عدد السكّان الذي يعيشون على أقلّ من دولارين في اليوم في البلدان الأقل نمواً قد زاد أيضاً إلى أكثر من الضعف في الثلاثين سنة الماضية»[2].

وأكّد الأمين العام للإونكتاد، في تقريره حول «أقلّ البلدان نمواً عام ٢٠٠٢م»، على ازدياد الفقر المُدقع والفقراء خلال الثلاثين سنة الأخيرة الماضية.

(*) أستاذ مساعد بكليّة الاقتصاد، ومساعد الشؤون التعليميّة بمعهد العلوم الإنسانية والدّراسات الثقافية، وزارة العلوم، البحوث والتكنولوجيا.

كشف هذا التقرير عن العجز الموجود في الأسس التحليلية للتنمية الاقتصادية في السبعينات والثمانينات، كما أنّ «أنموذج الحاجات الأساسية»[٣] قد ساد في الأوساط العلمية الاقتصادية؛ وذلك لأنّ الاقتصاديين المتخصّصين في التنمية كانوا يشاهدون أنّ حصيلة النمو الاقتصادي لن تتسلّل إلى الأدنى[٤]؛ ولذلك أعاد «أنموذج الحاجات الأساسيّة» مفهوم التنمية الاقتصاديّة ليس بوصفه النمو الاقتصادي فحسب، بل بما هو هدف لاقتلاع الفقر بشكل مطلق[٥]. أمّا «أنموذح الحاجات الأساسيّة» فلم يحرز في ساحة العمل نجاحاً.

أعتقد أنّ الحلّ الوحيد لمشكلة التنمية الاقتصادية هو نظرية «التنمية الاقتصادية المتعالية»، إذاً فما هي التنمية الاقتصادية؟

٢ـ تعريف التنمية الاقتصادية

التنمية الاقتصادية هي عملية (Process) التي يزداد بواسطتها الدخل المتوسّط الحقيقي[٦] للبلد على المدى الطويل، شريطة ألاّ يزداد عدد السكان المتميّزين بالفقر المطلق، ولا سوء توزيع الدخل اقتصادياً.

ولزوم التنمية الاقتصادية أكثر من النمو الاقتصادي؛ لأنّ التنمية الاقتصادية هي النمو الاقتصادي إضافةً إلى التغيير؛ لذا فالتنمية تشمل أبعاد الكيفيّة، والحال أنّ النمو يشمل أبعاد الكميّة، كما أنّ البعد الكيفي للتنمية يشمل أفضلية عوامل الإنتاج والتكنولوجيا لتسخير الطبيعة وأفضلية المؤسسات (institutions) وتغيير الفكرة والقيم الاقتصادية[٧].

٣ـ مفهوم التنمية الاقتصادية المتعالية

التنمية الاقتصادية المتعالية هي التنمية الاقتصادية إضافةً إلى وصف التعالي؛ إذاً تتكوّن التنمية الاقتصادية المتعالية من مراحل ثلاث:

١ـ النموّ الاقتصادي.

٢ـ التغيير.

٣ ـ التعالي.

النموّ الاقتصادي: ينقسم النموّ إلى قسمين هما: النمو الكمّي، والنمو الكيفي.

والنمو الكمّي ينقسم بدوره إلى شطرين: الشطر الطبيعي (physical)، والشطر البيئي (environmental). أمّا النمو الكيفي، فينقسم إلى شطرين هما: الشطر الروحي (Spiritual)، والشطر الأخلاقي (moral).

التغيير: وينقسم إلى قسمين هما: التغيير التقني، والتغيير الاقتصادي والاجتماعي[٨].

أمّا النموّ في التنمية غير المتعالية، فيكون نموّاً كمّياً فحسب، فيما يكون التغيير تقنّياً فقط؛ إذاً فالتنمية الاقتصادية المتعالية أتمّ وأكمل من غيرها.

٤ ـ التنمية الاقتصادية المتعالية وغير المتعالية، مقارنة وتقويم

تختلف التنمية الاقتصادية المتعالية عن غيرها في: المراحل، النظرة إلى الإنسان، المعيار، الهدف المرحلي، تخطيط التنمية الاقتصادية، البُعد، المحور، دور التنمية الاقتصادية، دور الثقافة، الهدف النهائي للتنمية الاقتصادية، وذلك كما يلي:

٤ ـ ١) المراحل

تتكوّن التنمية الاقتصادية غير المتعالية من مرحلتين، هما: النموّ الاقتصادي، والتغير (أبعاد الكيفيّة)، أمّا التنمية الاقتصاديّة المتعالية، فتتكوّن من ثلاث مراحل، هي: النموّ، التغيير، التعالي؛ فالنموّ والتغيير في التنمية الاقتصادية المتعالية أكمل وأتمّ.

٤ ـ ٢) النظرة إلى الإنسان

في التنمية الاقتصادية غير المتعالية، تكون النظرة إلى الإنسان ماديّةً، أما في المتعالية، فالإنسان ذو بعدين: بُعد مادي، وآخر معنوي روحي.

وعلى الرغم من اهتمام بعض الاقتصاديين بالعوامل الإنسانيّة، وصلتها بالتنمية الاقتصاديّة وتزايد أهمية استثمار الإنسان في مجال التعليم والصحّة والتغذية، إلاّ أنه لم يكن ذلك إلاّ امتداداً لنظرية رأس المال من أجل الدخول في مجالات جديدة كانت مغفولةً من قبل، فلم تتطوّر نظرية التنمية الاقتصادية كي تعطي الإنسان دوراً هامّاً في الإطار العام للتنمية.

أمّا التنمية الاقتصادية المتعالية، فتتناول الموضوع بوصفه جزءاً من عملية أوسع هي تنمية الإنسان مادياً وروحياً ومعنوياً، وتهتمّ بكل جوانب حياة الإنسان لا الجانب المادي فقط.

إذن، التنمية الاقتصادية ليست عمليةً مادية فحسب، بل عملية إنسانية تستهدف تنمية الإنسان وتقدّمه المادي والروحي معاً.

٣ ـ ٤) المعيار

في التنمية الاقتصادية غير المتعالية، تُقسَّم دول العالم مجاميع تبعاً لمستوى متوسّط الدخل فيها، وتبلغ هذ المجاميع إما ثلاثة أو أربعة، هي: الدول الفقيرة، والدول المتوسّطة الثراء، والدول الغنيّة، هذا عند تقسيمها إلى ثلاثة مجاميع، أو تكون: الدول الشديدة التخلّف، والدول المتخلّفة نوعاً، والدول المتقدّمة نسبيّاً، والدول المتقدّمة، وذلك عند تقسيمها إلى أربع مجموعات.

هذا القياس ـ أي متوسّط دخل الفرد ـ لا يكفي بمفرده معياراً أو أسلوباً أو دالاً دقيقاً على الأوضاع الاقتصادية ومستويات المعيشة في الدول المختلفة، وذلك لعدم دلالته على البيّنات الأساسية للاقتصاد واختلاف مجالات النشاط الاقتصادي والهياكل النسبيّة للأسعار، ومستويات هذه الأسعار ونفقات المعيشة، وطريقة توزيع هذا الدخل بين السكان إلى غير ذلك من عوامل تحدّ من صلاحيته بوصفه مقياساً للتخلّف أو التقدّم. وعلى الرغم من انخفاض مستوى متوسّط دخل الفرد في الدول النامية بصفة عامة، إلاّ أن هناك من هذه الدول بعضاً من الأقطار «النفطيّة» التي يزيد فيها متوسّط

دخل الفرد عن متوسّط الدخل السائد في أكثر دول العالم تقدّماً.

بعض الاقتصاديين يرى أن يُضاف إلى هذا المعيار ـ أي متوسّط الدخل ـ المستوى التعليمي للسكّان، ومستوى رعاية الصحّة المتوفرة لهم، ومستوى التغذية، لكنّ هذا المعيار الموسّع لا يشمل كافة النواحي التي تجب أن تشملها التنمية الاقتصادية، وهي: توزيع الدخل العادل، والسلامة الأخلاقية للمجتمع.

أمّا في التنمية المتعالية فالمعيار هو الدخل المتوسّط مع توزيع الدخل العادل بالإضافة إلى السلامة الأخلاقية، وعندما ترتفع السلامة الأخلاقية مع الدخل المتوسّط تكون التنمية المتعالية قد تحقّقت وإلاّ فلا.

٤ـ٤) الهدف المرحلي

الهدف المرحلي في التنمية الاقتصادية غير المتعالية هو ارتفاع الدخل المتوسّط للمجتمع، وإن أدّى ذلك إلى ازدياد عدد الفقراء، كما ذكرنا في مقدمة المقالة، استناداً إلى ما ذكره الأمين العام للإونكتاد، في تقريره حول أقلّ البلدان نموّاً عام ٢٠٠٢م.

أمّا في التنمية الاقتصادية المتعالية، فالهدف المرحلي هو ارتفاع الدخل المتوسّط، بالإضافة إلى ضمان أقلّ مستوى معيشي للإنسان.

ومن الضروريات التي يجب تنفيذها لضمان أقلّ مستوى للمعيشة، تأمين الطعام واللباس والمأوى والرعاية الصحّية ومكافحة الأميّة، وهناك احتياجات أخرى يمكن إضافتها لهذه القائمة حسب المستجدّات.

وتقع مسؤولية تلبية هذه المتطلّبات على الفرد نفسه وعلى أقربائه وجيرانه وعلى المجتمع عامّة، وبما أنها فرض كفاية، فإن المسؤولية النهائية لتلبية هذه الضروريات تقع على الدولة، كما يجب أن يضمن دستور الدولة تلبية احتياجات الفرد.

وفي الظروف الراهنة، تتطلّب تلبية الحاجات وضع برنامج شامل، وقد يستلزم ذلك تحويل الدخل مباشرةً إلى الفقراء، وتوفير السلع الاستهلاكية والخدمات الاجتماعية، وكذلك التدخّل في سوق السّلع والعوامل.

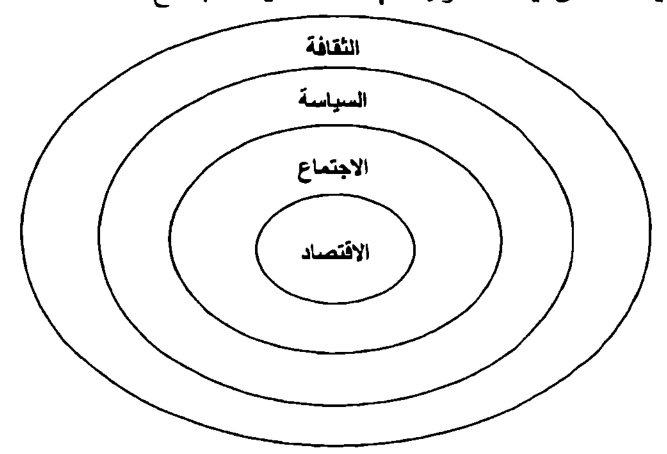
وعلى المدى الأبعد، يكون من الضروري تعيين منهج للقوى البشرية وتنميتها يشمل توزيعاً عادلاً للدخل القومي والثروة الوطنية، على أن يلعب القطاع الخاصّ دوراً مهماً في هذا المضمار.

٥ـ٤) تخطيط التنمية الاقتصادية

في التنمية الاقتصادية غير المتعالية، يبدأ تخطيط التنمية الاقتصادية من الاقتصاد وينتهي بالاقتصاد، أمّا في التنمية الاقتصادية المتعالية فيبدأ تخطيط التنمية الاقتصادية من الثقافة ويختم بالاقتصاد.

ويتكوّن تخطيط التنمية الاقتصادية من ثلاث مراحل هي: بيان الظروف الاقتصادية الراهنة، وبيان الأهداف الاقتصادية المطلوبة، وكيفيّة الوصول من الظروف الراهنة اقتصادياً إلى الأهداف المطلوبة كذلك.

أما في التنمية الاقتصادية المتعالية، فيبدأ تخطيط التنمية الاقتصادية من الثقافة الاقتصادية، وتبيين الظروف الثقافية الراهنة للمجتمع، والظروف الثقافية المنشودة له، وبذلك يتبيّن للعيان النظام السياسي الموجود والنظام السياسي المنشود، وكذا النظام الاجتماعي الموجود والمنشود، والنظام الاقتصادي الموجود والمنشود، وكيفيّة اجتياز الظروف الاقتصادية الراهنة للوصول إلى الظروف المطلوبة والمنشودة اقتصادياً، حيث تحمل في مضمونها الهدف الثقافي للمجتمع.



٦ــ٤) البُعد، التعدّد أم الوحدة؟

للتنمية الاقتصادية غير المتعالية بُعدٌ واحد، هو البعد الاقتصادي، لكنّ التنمية الاقتصادية ذات أبعاد متعددة كالبعد الاقتصادي، والبعد الثقافي، والبعد الاجتماعي، والبعد الأخلاقي، والبعد السياسي، وغيرها من الأبعاد؛ وذلك لأنّ التنمية ترتبط بالإنسان والمجتمع، ولا يخفى أنّ الإنسان متعدّد الأبعاد؛ وبناءً على هذا يجب أن لا تكون التنمية الاقتصادية منعزلةً عن الأبعاد غير الاقتصادية.

٧ــ٤) التنمية، المحور والمدار

تركّز التنمية الاقتصادية غير المتعالية على زيادة الطاقة الإنتاجية للمجتمع، أما التنمية الاقتصادية المتعالية فتركّز على الإنسان، إضافةً إلى أنّ التنمية الاقتصادية تدور حول الإنسان، ولذلك تكون التنمية الاقتصادية خادمةً للإنسان، وليس الإنسان خادماً لتزايد التنمية الاقتصادية. أو بعبارة أخرى: يجب أن يكون الإنسان أساساً للتنمية الاقتصادية، وسياسات التنمية يجب أن تكون عاملاً لإزالة الموانع الكائنة أمام الإنسان، فتهيّأ الظروف المناسبة للنموّ الإنساني والتكامل البشري[٩].

أما أدبيّات الاقتصاد المعاصر للتنمية الاقتصادية في نظرية رأس المال الإنساني، فهي تهتم بالإنسان أيضاً، لكنّها تنظر إليه نظرةً آليّة لإنتاج أكبر، لا كياناً مستقلاً ذاتياً؛ إذاً في التنمية المتعالية نواة الجهد التنموي هو الإنسان نفسه، لذا فإنّ التنمية تعني توفير متطلّبات كرامة الإنسان وعزّته بالإضافة إلى بيئته المادية والثقافية والاجتماعية، أما في المفهوم المعاصر فإنّ المجال الحقيقي لأنشطة التنمية يرتكز على البيئة المادية فقط.

٨ــ٤) دور التنمية الاقتصادية

في التنمية الاقتصادية غير المتعالية، يكون الوصول إلى التنمية الاقتصادية هدفاً، أما في التنمية الاقتصادية المتعالية فالوصول إلى التنمية الاقتصادية، آليٌّ وسبيل للحصول على التعالي الروحيّ.

٩ــ٤) دور الثقافة الاقتصادية

تمثل الثقافة الاقتصادية للمجتمع، مجموعة المبادئ والقيم التي يعمل بها المجتمع ويعتقدها، والواقع أنّ للثقافة دوراً قيادياً بالنسبة لما عداها من العوامل، فكلّ ما عداها تَبَعٌ لها وسائرٌ في محورها، فهي التي تحدّد موقف الإنسان من الثروة، وهي التي تضفي قيماً خاصّة على سلوك الإنسان الاقتصادي أو غيره، ولعلّنا ندرك أهميتها عندما نقرأ ما أقرّه خبراء الاقتصاد من أنّ نقطة البدء في أيّ تقدم اقتصادي هي رغبة الفرد في التقدّم، والدافع الرئيس إلى تلك الرغبة إنّما هو الثقافة.

مايكل تودارو من المتخصّصين البارزين في التنمية الاقتصادية، يعترف بأنّ التنمية الاقتصادية ليست حادثةً فيزيائية أو طبيعية لا تتأثر بالثقافة والآداب والسنن، بل التنمية الاقتصادية تنشأ وتترعرع في البيئة الثقافية والاجتماعية، كما أنّ إيجاد المجال لازدياد الدخل القومي وارتفاع مستوى المعيشة وتوفير إمكانيات العمل بشكل واسع يكون نتيجة المتغيّرات الاقتصادية، كالادّخار والاستثمار و.. كما أنّه تابع للقيم، والاعتبارات، والنزعات، والرؤى، والاعتقادات، وصحّة الأعمال، وصدق النيّات في المجتمع، وسجيّة الأمّة.

ومن البديهي أن تكون الدراسات والأبحاث الاقتصادية جزءاً لا ينفكّ من واجبات ومفروضات الاعتبار والقيم، رغم محاولة إخفائها وبمهارة خاصة؛ ذلك أنّ هذه البحوث قائمة على فرضيات مضمرة تتعلّق بسيرة الإنسان والعلاقات الاقتصادية؛ لذا فإن صحة هذه الأبحاث قائمة على فرضيات اعتبارية (value assumptions)؛ لهذا يرى الاقتصاديون أنّ ما يعتقدونه موازٍ ومساوٍ للحقائق السائدة عالمياً وهو خطأ مؤكّد، سيما عندما يهملون المتغيّرات غير الاقتصادية ويعتبرونها هزيلةً وعديمة الأهمية[١٠].

وبناءً على هذا كلّه، يغدو دور الثقافة في التنمية المتعالية أساسيّاً، حيث يظهر واضحاً جلياً في تخطيط التنمية الاقتصادية التي تبدأ من الثقافة الاقتصادية.

١٠ــ٤) الهدف النهائي للتنمية الاقتصادية

الهدف النهائي للتنمية الاقتصادية غير المتعالية هو الاستهلاك الوفير الذي أشار

إليه «روستو» في نظريته في «النمو الاقتصادي»، فقد رأى «روستو» أنّ كلّ مجتمع يرغب في التنمية يجب عليه أن يجتاز المراحل الخمس للنمو الاقتصادي، والتي حقّقت الدول المتقدّمة من خلالها نجاحاً، وهي:

أ ـ مرحلة المجتمع التقليدي

المجتع التقليدي هو المجتمع الذي يقوم اقتصاده على النشاط الأوّلي واستخدام الفنون الإنتاجية البدائية وانخفاض متوسّط دخل الفرد.

ب ـ مرحلة التهيؤ للانطلاق

يبدأ التهيؤ بالتطوّر في مناهج التعليم، وأساليب ومعدّلات الاستثمار، وفنون الإنتاج، وزيادة التعامل النقدي، ونموّ الجهاز المصرفي، واتساع نطاق التجارة.

ج ـ مرحلة الانطلاق

في هذه المرحلة تزداد مستويات الادّخار والاستثمار إلى ١٠٪ من الناتج القومي أو أكثر، ويزداد انتشار الفنّ الإنتاجي الحديث، ويشمل التطوّرُ الزراعةَ والصناعة، ويزداد دخل الفرد المتوسط.

د ـ مرحلة الاتجاه نحو الضخّ الاقتصادي

في هذه المرحلة، يعمّ التقدّم قطاعات الاقتصاد كافة، وتتنوع الصناعات، وتبلغ معدلات الاستثمار ١٠ ـ ٢٠٪ من الناتج القومي، ويزداد تصدير السّلع، ويحسن ميزان المدفوعات، ويزداد الدخل المتوسّط.

هـ ـ مرحة الاستهلاك الوفير

هذه هي المرحلة الأخيرة، وهي الهدف النهائي للتنمية الاقتصادية غير المتعالية، حيث يزداد مستوى الاستهلاك في المجتمع؛ نتيجة ازدياد متوسّط دخل الفرد بزيادات كبيرة، ويزداد إنتاج واستهلاك السلع والكماليات، وتتحسّن مستويات الخدمات المختلفة في المجتمع، ويصل الإنتاج إلى أعلى درجاته حيث ينتشر في كافة مجالات النشاط المختلفة(١١)، هذا ما حدث للنموّ الاقتصادي في الدول المتطورة تاريخياً.

أمّا الهدف النهائي للدول النامية بالنسبة للتنمية المتعالية، فهو ترسيخ القيم الإنسانيّة.

جدول: مقارنة التنمية الاقتصادية المتعالية وغيرها

الرقم	الموضوع	التنمية الاقتصادية غير المتعالية	التنمية الاقتصادية المتعالية
١	المراحل	النموّ ـ التنمية	النمو ـ التنمية ـ التعالي
٢	النظرة إلى الإنسان	ماديّة	مادية ومعنوية
٣	المعيار	الدخل المتوسّط	الدخل المتوسط + توزيع الدخل العادل + السلامة الأخلاقية
٤	الهدف المرحلي	ارتفاع الدخل المتوسط	ارتفاع الدخل المتوسط + ضمان أقل مستوى المعيشة
٥	تخطيط التنمية الاقتصادية	يبدأ من الاقتصاد ويختم بالاقتصاد	يبدأ من الثقافة ويختم بالاقتصاد
٦	البُعد	بُعد اقتصادي	متعدّد الأبعاد
٧	المحور	الإنتاج	الإنسان
٨	التنمية الاقتصادية	هدف	آلة
٩	دور الثقافة الاقتصادية	تبعي	أصليّ
١٠	الهدف النهائي للتنمية الاقتصادية	الاستهلاك الوفير	ترسيخ القيم الإنسانية

النتيجة

التنمية الاقتصادية المتعالية أوفر كمالاً من التنمية غير المتعالية؛ لأنّ التنمية المتعالية تنظر إلى الإنسان نظرةً مادية ومعنوية، مع الاهتمام بالاتّزان الأخلاقي وضمان أقلّ معدل لستوى المعيشة.

ويبدأ تخطيط التنمية الاقتصادية المتعالية بالثقافة أوّلاً، ثمّ ينتهي بالاقتصاد، كما أنّ سياسات التنمية المتعالية تدور حول الإنسان لا الإنتاج، والتنمية الاقتصادية ليست هدفاً نهائياً بل آليّ، ودور الثقافة دور أساسي، كما أنّ الهدف النهائي للتنمية الاقتصادية هو ترسيخ القيم الإنسانيّة.

* * *

الهوامش

1 ـ الاونكتاد هو مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية.

2 ـ الاونكتاد، «تقرير أقلّ البلدان نموّاً ٢٠٠٠» : ١٠.

3 – Basic needs model.

4 – Trickle-down effect.

5 – Diana Hunt, "Economic theories of Development", p.47.

6 – Real per capita income.

7 – Gerald M.Meier, "leading Issues in Economic Development", 1995, p.7.

8 – Aidit bin Ghazali, "Development, An Islamic perspective", 1990, p.24.

9 – Abdel Hamid Elghazali, "Man is the basis of the Islamic stratcgy for Economic Developmant", Islamic Development Bank, 1994, p,13.

10 – Michael Todaro, "Economic Development in the third world", 1995, p.44.

11 – W.W. Rostow, "The stages of Econmic Growth", 1965, pp. 3-21.

الإسلام والتنمية الاقتصادية،
مقاربات مع مشاريع النهوض الاقتصادي

الشيخ غلام رضا صديق(*)

مقدمة

تقابل كلمة التنمية في اللغة العربية كلمة (Development) في الإنجليزية، وهي على وزن: تفعلة، مصدر باب التفعيل، مثل: تزكية وتغذية التي يلحظ فيها معنى الفعل المتعدّي، واذا تجاوزنا التعريف اللغوي، فعلينا أن نبحث في المعنى الاصطلاحي للتنمية الاقتصادية في علمي: الاقتصاد والاجتماع.

في الوقت الحاضر، لا يوجد اتفاق عام حول تعريف «التنمية الاقتصادية» في الكتب والمصنّفات، الاّ أنّ هناك نقطةً مشتركة في جميعها، وهي صدق النموّ والتطور على دول أمريكا وأوروبا الغربية واليابان وأستراليا وروسيا، بينما يرى بعضٌ عدم صدق ذلك على كوريا الجنوبية وسنغافورة ومثيلاتها من الناحية الاقتصادية.

ومن موارد الخلط في مثل هذه الأبحاث، الخلط بين «التنمية الاقتصادية» و «التنمية الإنسانية»، وقد سعينا في هذا المقال إلى تجنّب الوقوع في هذا الخلط، وتناول «التنمية الاقتصادية» فقط.

النقطة الأخرى التي أجد من الضروري الإشارة إليها قبل بدء البحث، هي الإجماع على فصل «النمو الاقتصادي» عن «التنمية الاقتصادية»؛ ولهذا فالمؤشرات والدلائل التي يمكن ملاحظتها في النموّ الاقتصادي، غير مقبولة لفهم ومعرفة «التنمية

(*) باحث من الحوزة العلمية.

الاقتصادية»؛ وعلى ما تقدّم، تكون «التنمية الاقتصادية» مغايرةً «للتنمية الإنسانية» و «النمو الاقتصادي»، وحتى «النمو الاقتصادي المستمر».

إذن، ما هي التنمية الاقتصادية؟

يرى بعضهم أنّ لمفهوم التنمية بُعداً قيمياً، يلحظ فيه ما هو المنشود، أو ما هو المنشود لاقتصاد المجتمع، وهذا الرأي قائم على الرأي القائل: إنّ التنمية الإنسانية هي المدار، وبالنتيجة تكون التنمية الإنسانية بمعنى ظهور إنسان متكامل بنحو يلحظ فيه الجانب «المنشود» و «البعد القيمي»، هذا من جهة، ومن جهة أخرى «التنمية» تعني الانتشار والتوسّع.

وبهذا المنظار أيضاً يوجد بُعد قيمي لكن ليس له علاقة بوصف كونه إنسانياً أو اقتصادياً و..

والإشكالية هنا على هذه الآراء أنّها لا تنسجم والإجماع الحاصل على التطوّر والتقدم الاقتصادي لدول أمريكا وإنجلترا وألمانيا واليابان وأستراليا وسائر الدول الغربية الأخرى؛ لأنّه رغم الإجماع المذكور، لا يوجد هناك إجماع على «جودة» الوضع الاقتصادي لإنجلترا أو باقي الدول الغربية، إذاً، ليس هناك تلازم أو مقاربة بين «الجودة» و«التنمية» برأي الإجماع المذكور.

الخصائص المشتركة للدول المتقدمة

نسعى على ضوء النقاط السابقة، وبعد نظرة تاريخية لوضع الدول المتطورة اقتصادياً: أمريكا والدول الغربية واليابان وأستراليا وروسيا، ويضيف بعضهم: كوريا الجنوبية وسنغافورة وتايوان أيضاً، نسعى لبيان خصوصيات هذه الدول المشتركة بشكل سريع، لنقارنها بخصوصيات الدول المتخلّفة والنامية، مقدّمين عبر ذلك تعريفاً للتنمية الاقتصادية.

وهذا الأسلوب في التعريف يؤكّده المنطق الصوري، ويستلزم إدراك خصائص الواقع الخارجي، كما ينطبق بدقّة على قواعد المشاهد الثلاثة وتعريف الحوادث الاجتماعية، طبقاً لما جاء في الفصل الثاني من كتاب قواعد علم الاجتماع

لدوركهايم.

كانت الدول المتقدّمة قبل عصر النهضة، أكثر تخلّفاً من سائر مناطق العالم من حيث البُنية العلمية، خاصة بالنسبة إلى ماضي الدول الإسلامية المزدهر، ثم ظهرت تغييرات في نظرتهم وأفكارهم فيما يتعلّق بالطبيعة والإنسان، فظهرت الفيزياء الحديثة، والاهتمام بالمنهج التجريبي، والاستفادة من الاكتشافات التجريبية في الإنتاج الاقتصادي، كما طرحت أفكار فلسفية جديدة تتعلّق بالإنسانية والثقافة والتربية والحكومة والسياسة والدين والحرية و.. وقد عاشوا في المجال السياسي، الحربَ الأهلية الأمريكية، والثورة البريطانية، والثورة الفرنسية، والثورة الروسية، فاستقرّت أسس الحكومات البرلمانية والرجوع إلى الرأي العام في تحديد أطر وأشكال الحكومات.

ومن التجارب الطويلة لهذه الدول، مشاركة الرجال والنساء ممّن تزيد أعمارهم عن سنّ الثامنة عشرة سنة في ميادين الإنتاج الاقتصادي، ومنحهم أجوراً كافية لتأمين حاجاتهم الضرورية من المأكل والملبس، وذلك مقابل عمل يمتدّ إلى ١٨ ساعة في اليوم، ومن ثم أصبح ١٢ ساعة يومياً، وقد أدّى ذلك إلى تراكم الثروة عند بعضهم، مما حدا بالرأسماليين إلى استثمار هذه الثروات في زيادة الإنتاج.

وقد وصف كارل ماركس في كتابه «رأس المال» هذا الوضع، وبيّن جذور تراكم الثروة، وقال: إنّ استمرار هذا الوضع سينتهي إلى الركود، وقد قام الرأسماليون ورجال السياسة في النظام من جهة، بفتح أسواق الدول الأخرى، حيث حصلوا على مواد خام منها بأسعار زهيدة، فيما أجبروا ـ من جهة أخرى ـ العمّال على تقليل ساعات العمل في بلدانهم، ورفع قدراتهم الشرائية، وبهذه الصورة حقّقوا ـ شيئاً فشيئاً ـ مستوى من الرفاه المتوسّط.

وبنظرة تاريخية عابرة إلى الدول الغربية المتقدّمة، وإلى طبيعة تراكم الثروة ورأس المال الخاصّ في روسيا واليابان، وإلى حصّة الأفراد في الإنتاج والاستهلاك ـ حيث تختلف نسبياً مع أوروبا الغربية وأمريكا ـ نحدّد خصائص تلك الدول كالتالي:

١ ـ أصبحت العلوم الطبيعية بعد عصر النهضة، الأساس في التقنية والإنتاج في

جميع تلك الدول، وقد تطوّرت الفيزياء الحديثة والكيمياء و.. إلى التكنولوجيا، وظهرت صناعة الوسائل والأدوات، وبذلك رسمت ملامح الإنتاج الصناعي، وهذه الخصيصة نجدها في جميع الدول المتقدّمة، شرقيةً كانت أم غربية، فيما هي مفقودة في الدول النامية والمتخلّفة. ونذكّر هنا بأن نقل الشركات الصناعية إلى الدول النامية لم يأت بهذه الخصوصية أيضاً.

٢ ـ كانت ثمرة مليارات الساعات من العمل الصناعي المتراكم في هذه الدول، هو ما نسمّيه بالاستثمار الصناعي، في حين أن من خصائص الدول النامية والمتخلّفة فقر الاستثمار الصناعي؛ فرأس المال الصناعي الموجود في تلك الدول الصناعية والخبرات التقنية والعلوم التجريبية كان الأساس لرأس المال، مما أدّى إلى رفع مستوى حجم الإنتاج وسرعته، فيما ظلّت الدول النامية تعاني من نقص العلوم التجريبية، وقلّة الخبرات التقنية، ورأس المال في إنتاجها الصناعي.

٣ ـ كانت أغلب الدول المتقدّمة مسيحيةً، فيما أغلب الدول النامية المتخلّفة غير مسيحية.

٤ ـ كانت أغلب الدول المتقدّمة دولاً استعماريّةً لفترة من الزمن، فيما كانت أغلب الدول النامية مستعمَرةً لفترة من التاريخ.

٥ ـ في أغلب الدول المتقدّمة نظامٌ سياسي برلماني، أمّا أغلب الدول النامية والمتخلّفة فلا يوجد فيها نظام برلماني حقيقي.

٦ ـ في أغلب الدول المتقدمة كان هناك فصل للدين عن الدنيا (العلمانية)، في حين أنه لا زالت العقائد الدينية في الدول النامية والمتخلّفة تؤثر بشكل فاعل على الأعمال الدنيوية، الاقتصادية والسياسية و..

ويمكن من خلال الدراسة المركّزة اكتشاف خصائص عديدة أخرى، إلاّ أنّ التي ذكرناها تبقى أبرزها، والخصيصتان الأولى والثانية يمكن مشاهدتهما في جميع الدول المتقدّمة دون استثناء، في الوقت نفسه الذي تفتقدهما جميع الدول النامية والمتخلّفة، أمّا الخصائص الأخرى فليست جامعةً ولا مانعة.

أ ـ تقسّم الدول المتقدّمة إلى مجموعتين: إحداهما ذات ماضٍ استعماري،

والأخرى ليس لها ماضٍ استعماري؛ فإنجلترا مثلاً لها ماضٍ استعماري في حين أن أستراليا ليست كذلك.

ب ـ ليست جميع الدول الاستعمارية السابقة متقدّمة، فالبرتغال ـ على سبيل المثال ـ مع أنها كانت من أوائل الدول الاستعمارية، إلاّ أنّها من الدول غير المتقدّمة في الإنتاج الصناعي.

ج ـ ليست جميع الدول النامية والمتخلّفة حالياً مستعمرات سابقة، ومثال ذلك إيران، وتركيا؛ فالدولة العثمانية لم تكن مستعمرةً، وكذلك دولة تركيا الجديدة التي أسّسها مصطفى كمال أتاتورك بعد الحرب العالمية الأولى، وإيران أيضاً لم تكن مستعمرةً.

د ـ ليست جميع الدول التي كانت مستعمرةً في الماضي، غير متقدّمةٍ حالياً، فأستراليا وكندا يقعان ضمن الدول غير المتخلّفة، رغم أنهما دول مستعمرة؛ فليست جميع المستعمرات السابقة دولاً متخلّفةً اليوم، ولا جميع الدول المتخلّفة اليوم كانت مستعمرات في الماضي.

هذه النقاط الأربع التي ذكرناها تخصّ الميزة الثالثة؛ فقضية الاستعمار لا يمكن أن تكون السبب القطعي والعامل الرئيس في التنمية أو التخلّف الاقتصاديين، أمّا كون تلك الدول مسيحيةً أو غير مسيحية، فهي كمسألة الاستعمار لا جامعة ولا مانعة؛ فليست جميع الدول المتقدّمة مسيحيةً؛ لأن اليابان دولة متقدّمة غير مسيحية، وليست جميع الدول المسيحية متقدّمةً؛ لأنّ دول أمريكا اللاتينية مسيحية، لكنها غير متقدّمة.

كما أنّ النظام السياسي البرلماني يصدق عليه ما تقدّم أيضاً، إذ ليس شرطاً أساسياً في التنمية الاقتصاية ـ وهذا طبعاً غير التنمية السياسية ـ فليست جميع الدول المتقدّمة اقتصادياً، لها نظام سياسي برلماني؛ مثل روسيا، وليست جميع الدول التي لها نظام سياسي برلماني، متقدّمة اقتصادياً، مثل تركيا.

أمّا حول علاقة التنمية الاقتصادية بالعلمانية، فليس هناك تلازم ضروري بين المفهومين؛ بل إنّ عالم الاجتماع المعروف ماكس فيبر يقول في كتابه «الأخلاق

البروتستانتية والروح الرأسمالية»: «هناك نوع خاص من الالتزام في المسيحية هو السبب والعامل الرئيس في دعم ورفع متغيرات النشاط الاقتصادي والتوفير والاستثمار الصناعي والاختراعات الصناعية والاكتشافات العلمية»، وجميعها يعدّ الأساس للخاصيتين: الأولى والثانية اللتين ذكرناهما فيما يتعلّق بالدول المتقدّمة اقتصادياً، وقد أشرنا فيما سبق إلى علاقتهما بالتنمية الاقتصادية، وعليه:

١ ـ هناك اتفاق على اصطلاح التنمية الاقتصادية باعتباره صفةً لمجموعة خاصّة من الدول، من قبل جميع المفكّرين في العالم، وكذلك الرأي العام.

٢ ـ هناك خاصيتان مشتركتان فقط بين جميع الدول المتقدّمة اقتصادياً، وهما الخاصية الأولى والثانية، وتفتقدهما جميع الدول المتخلّفة، وحسب المنطلق العلمي، فهاتان الخاصيتان موضوعيّتان جامعتان مانعتان في التنمية، وبالطبع لا يمكن اعتبار تبعاتهما خصائص مستقلّة بذاتها.

موقف الإسلام من مقدمات التنمية الاقتصادية ومستلزماتها

تجب الإجابة عن السؤال التالي: ما هو موقف الإسلام من مقدّمات ومستلزمات وعوامل تحقيق هاتين الخاصيتين في المجتمع؟

من الضروري هنا، توضيح بعض النقاط فيما يتعلّق بالإسلام؛ حيث يسعى إلى:

١ ـ تأمين حاجات الفرد وأسرته.

٢ ـ تنمية الاستفادة من الحياة وتوفير الحاجات الثانوية.

٣ ـ جمع الثروات وتحويلها إلى مستوى أعلى من مجرّد تأمين الحاجات الأولية والثانوية للفرد وأسرته، حسب التقاليد والأعراف السائدة في المجتمع.

٤ ـ جمع الثروات وتدويلها من أجل الحصول على ثروة أكبر.

٥ ـ تأمين حاجات الفقراء والمساكين الضرورية ومتطلّبات المواطن والدولة.

من جهة أخرى، يرى الإسلام أنّ السعي الاقتصادي الحثيث والجهد في طلب المال الحلال والترفيه عن الأسرة والآخرين والإنفاق في سبيل الله، كلّها وسائل لكسب الثواب والسعادة الأخروية، والروايات والأحاديث تذمّ التقاعس عن طلب

الرزق والاتكال في العيش على الغير[١]، لكنّ هناك روايات وأحاديث أخرى تدعو إلى عدم أخذ أرباح في المعاملات التجارية مع المؤمنين[٢]، إلا المعاملات الكبيرة، التي يمكن كسب المصاريف اليومية من أرباحها [٣].

ولا تقتصر المتطلّبات الاقتصادية في الروايات الإسلامية على المأكل والملبس، بل تشمل ـ أيضاً ـ الملبس حسب العرف المتداول، والدار الواسعة، ووسيلة النقل المناسبة، وصلة الرحم، ودفع الصدقات، والحج، والعمرة، وزيارة المشاهد المقدّسة، وبناء المؤسّسات الخيرية، والاستثمار في مجال التجارة أو الزراعة، وغرس الأشجار، فهذه الأعمال جميعها تعدّ من المتطلّبات الاقتصادية، التي حثّ عليها الإسلام وعلى طلب المال من أجلها[٤].

وإذا عمل الجميع بتلك النصائح، فسيبلغون مستوى الحياة المتوسّطة والمرفّهة نسبياً، لكنّ تجمّع الثروة بيد قلّة معدودة، هو ما تذمّه النصوص الدينية: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ﴾ (الحشر: ٧)، كما أنّ الإسلام منع بشدّة حالات الحرص والبخل والإسراف والتبذير، وعدّها من أسباب سقوط المجتمع وانحطاطه.

وهناك دوافع كثيرة تدعو إلى العمل والسعي، وحفظ الأموال والاهتمام بتأمين العيش لجميع الناس، وخاصّةً المؤمنين منهم، وهي ـ أي تلك الدوافع ـ من أهمّ عوامل التنمية الاقتصادية، أو هي من تبعات هذه التنمية، أمّا النقطة التي يجب الإشارة اليها، فهي رأي أولئك الذين يرون الإسلام مخالفاً للتنمية الاقتصادية.

الإسلام واستراتيجية التنمية الاقتصادية

تتطلّب التنمية الاقتصادية ـ بالمفهوم المعاصر ـ تراكم رأس المال الصناعي، من أجل وفرة الإنتاج، وتجربة الغرب وروسيا واليابان في هذا المجال، وتراكم الثروة بيد أقلية رأسمالية، حصلت عن طريق الاستثمار، شاهد على ذلك، والحقيقة، أنّ البحث يدور حول الاستراتيجية التي تنسجم مع الإسلام وتراكم رأس المال الصناعي وما يسبقه، وادّخار الفائض وتجميعه، وكيف يتيسّر تجميع الثروة وتراكم رأس المال الصناعي في الوقت نفسه الذي لا يكون فيه المال ﴿دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ﴾ (الحشر:٧).

لقد أكّدت التعاليم الإسلامية كثيراً على الزراعة والتجارة[٥]، وهذان الأمران لا يتحقّقان دون رأس مال، لذلك يمكن الخروج بالاستنتاج التالي: دعوة الناس إلى الزراعة والتجارة يستلزم وجود رأس مال زراعي وتجاري، إذاً، فرأس المال ممتدح في التصوّر الإسلامي[٦]، لكنه يمكن أن يكون قصد الإسلام بذلك هو رأس المال بالحدّ الذي يكون فيه المباشر للعمل هو صاحب المشروع، ولذلك نرى النصوص الشرعية تلتزم أن لا يكون الشخص «أجير غيره»[٧]، وليس بالحدّ الذي يسمح بظهور أصحاب رؤوس مال كبار.

إذن، الإشكالية تكمن في علاقة تعاليم الإسلام بالتنمية الاقتصادية، «استراتيجية التنمية الاقتصادية»، وليست في دوافع العمل والسعي الفردي، للوصول إلى رفاه اقتصادي، والأفضل ـ ظاهراً ـ طرح خطّة استراتيجية التنمية الاقتصادية وعمومياتها على طاولة البحث، والتدقيق في أحكامها الفقهية والأخلاقية، ومن ثم الإجابة عنها على أساس المصادر الإسلامية، حتى تتضح جلياً.

تجارب النهوض الاقتصادي

كانت استراتيجة تكريس الثروة في الغرب، تمرّ عبر ادّخار أصحاب الصناعات جزءاً من الإنتاج، وذلك من خلال تحديد ساعات عمل العمّال ومقدار الفائدة بالنسبة للمنتج، وبالنتيجة يكون تحديد القيمة بشكل ضمني أو تحديد الحدّ الأدنى لسعر البضاعة على أساس التكلفة والحدّ الأدنى للفائدة المنظورة للمنتجين، ومن ثم يعيدون استثمارها، لذلك تراكمت لديهم أموال طائلة على مدى عقود متوالية، وقد أثّر رأس المال الصناعي المتراكم هذا في إنتاجهم المستقبلي تأثيراً عميقاً، وهو ما نسمّيه حالياً: «التنمية الاقتصادية».

وقد رفضت روسيا بعد ثورة أكتوبر، النهج الغربي في تراكم رأس المال، ولما عجزوا عن ذلك أقاموا الحكومة الاشتراكية خطوةً على الطريق، لتقوم بتسعير البضائع الزراعية والصناعية وامتلاك جميع الإنتاج الزراعي والصناعي، ووضع برامج قسّمت فيها قوى العمل إلى أربعة أقسام:

١ ـ منتجي البضائع / المحاصيل الزراعية.

٢ ـ منتجي البضائع الصناعية الاستهلاكية والوسيطة.

٣ ـ القوى العاملة في قسم البنية الاقتصادية مثل الطرق، والصناعات العسكرية.

٤ ـ القوى العاملة في مجال الخدمات، سواء الأعمال السياسية العليا أو المستوى الخدماتي الأدنى.

كان إنتاج المجموعتين: الأولى والثانية يجمع بواسطة الدولة، ويُسعّر بشكل تتساوى فيه القيمة مع عائدات جميع قوى العمل، وبالنتيجة كان يقسّم بين جميع القوى العاملة، وينتج عن ذلك ادّخار إنتاج المجموعة الثالثة، أي القوى العاملة في قسم البنية الاقتصادية والصناعية والعسكرية، وكان ذلك مصدر نموّ دائم في الإنتاج الروسي.

أما الصين، فإن استراتيجية الادّخار فيها رسمت بشكل يتناسب وعدد السكان وبعض التقاليد المتعارف عليها في التعاونيات التقليدية الشعبية، حيث ـ ولإيجاد رأس مال متراكم وإحداث سدود وأمثالها ـ كان على قوى العمل الفردية أن تعمل في قسم إنتاج البنى الاقتصادية، إزاء عملها لأيام في المزارع؛ فالمزارع ـ مثلاً ـ يعمل خمسة أيام في مزرعته، ويومين من الأسبوع في بناء الطرق، وبهذا الشكل، ادّخروا نسبةً من قوى العمل بغية تكوين بُنية اقتصاديّة، وفي المجال الصناعي أيضاً قاموا بالأمر نفسه.

أمّا الهنود، فبعد انتصارهم على الاستعمار البريطاني، لم يقبلوا بأيّ من الاستراتيجيات المذكورة في تراكم الثروة وتبديلها إلى رأس مال، ومن خلال دعم المنتجين القرويين وغير القرويين، وتقديم خبرات مناسبة لهم وحثّهم على إقامة تعاونيات بينهم، استطاعوا رفع مستوى الإنتاج في الوحدات الإنتاجية. وبعد أن اجتمع عدّة منتجين في تعاونية واحدة، وقاموا باستثمارات مشتركة وصغيرة، حدث تراكم واستثمار في التعاونيات الكثيرة والصغيرة المنتشرة في جميع أنحاء المجتمع الهندي؛ فخطا الهنود خطوات كبيرة في هذا المجال، واستطاعوا جذب نسبة عالية من علوم ما

بعد عصر النهضة والتكنولوجيا الناتجة عنها، فجعلوها أساس إنتاجهم الاقتصادي، وبذلك استطاعوا تجميع رأس مال معتدّ به، واليوم تعدّ الهند خارج دائرة الدول المتخلّفة اقتصادياً، لكن هل يمكن اعتبارها من الدول المتقدّمة اقتصادياً؟ وهل يمكن القول بنجاح الاستراتيجية الهندية؟

الجواب هنا بالسلب؛ لأن علينا أن ننتظر مدّة حتّى نتمكن من إصدار حكم في ذلك(٨).

هناك أيضاً الاستراتيجية التنموية التي تبنّتها دول، مثل كوريا الجنوبية تايوان وسنغافورة؛ ففي هذه الدول، لم يكن رأس المال ناتجاً عن تراكم الإنتاج الداخلي، وإنّما كان سببه الاستثمارات الأجنبية المصدّرة من الخارج، والتي وظفت في العمل والإنتاج الصناعي.

وهنا يطرح هذا السؤال: ما هو رأي الإسلام في الاستراتيجيات الخمس التي ذكرناها، فما هو حكم الشرع المقدّس فيها، وما هو الحكم الذي يصدق عليها؟ هل هي حرام، مكروه، مباح، مستحب أم واجب؟

اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية

المسألة الأخرى التي يجب أن تُبحث مقدمةً لدراسة علاقة الإسلام بالتنمية الاقتصادية أو باعتبارها خطوة لمعرفة رأي الإسلام في ذلك، هي اختلاف الظروف الاقتصادية والاجتماعية بين المجتمعات الحالية لدول العالم الثالث، ومنها إيران، مع ظروف أوروبا وروسيا والصين والهند، الاقتصادية والاجتماعية في سنوات بداية التنمية الاقتصادية هناك.

ففي أوروبا في القرن السادس عشر وما بعد، كان العمّال يعلمون أنّ عليهم العمل ثماني عشرة أو اثنتي عشرة ساعة؛ ليستطيعوا تأمين معيشتهم، وهذه الحالة متشابهة في جميع الدول؛ لكن يظهر من المقارنة ما يلي:

أولاً: عدم وجود هجرة للقوى العاملة.

ثانياً: القناعة بحالتهم، قياساً بعمّال ومزارعي سائر الدول، وكذلك الفترة

السابقة، حتى أنهم كانوا أكثر رضاً من عمّال العالم الثالث اليوم.

من جهة أخرى، أدرك الرأسماليون الأوروبيون أنّ الاستثمار في الصناعة يدرّ أرباحاً كثيرة، مقارنة بباقي المجالات، من حيث نسبة المخاطرة برأس المال، وعلى هذا الأساس قام الرأسماليون الأوروبيون باستثمارات صناعية، بدافع المنفعة الشخصية ومن باب الحرص والطمع؛ لكن العامل والمزارع والموظف اليوم ـ الذي يعيش في العالم الثالث ـ غير راضٍ عن وضعه المعيشي، عند مقارنته بالرفاه الذي كان يعيشه العامل أو المزارع أو الموظف الأمريكي أو الياباني أو الأوروبي الذي عمل على مدى أربعة قرون من الزمن، واستطاع جمع رأس مال كبير من خلال عمله ذلك؛ لذا فهو يضغط باستمرار على الدول، فيجبرها على القيام بإجراءات اقتصادية، كما أنّ رأسماليي العالم الثالث يعيشون ظروفاً خاصّة، تجعل من مصلحتهم الاستثمار في مجالات التجارة، لا الصناعة، فحتى لو كانت قدرته وخبرته قويةً في المجال الصناعي، لكن دوافعه الشخصية في الربح، ستجعله يتجه نحو الاستثمار في مجال التجارة الخارجية، والذي يتكوّن أغلبه من الاستيراد.

إذن، فالدوافع الفردية، وجشع الرأسمالي الأوروبي، جعلته منذ القرن السادس عشر وحتى النصف الثاني من القرن العشرين، يستثمر أمواله في قطاع الصناعة. وكانت لهذا الدافع ظروفه الخاصة، لكن تلك الدوافع الشخصية لا يمكن أن تنتج عنها تلك النتائج نفسها في بيئة وظروف أخرى، فالوضع الحالي يجعل المستثمر يتجه نحو استيراد البضائع الاستهلاكية الأجنبية، والعمل على خلاف العملية التنموية.

هناك حلاّن لتجاوز هذا الوضع في دول العالم الثالث؛ لأنّ الاستثمار ـ كغيره من الأعمال الاجتماعية الأخرى ـ يخضع لتأثير عاملين، هما: دوافع العامل، وشروط بيئة العمل، إذاً، إمّا أن تتغيّر الدوافع او تتغيّر بيئة العمل.

الحلول المقترحة

أ ـ تغيير الدوافع

عندما تتجاوز الدوافع الشخصية حدّ تأمين المتطلّبات الفردية والأسرية والأفراد

الذين يتكفّلهم الشخص والإنفاق على المستضعفين، فإنّها تسمّى حرصاً، وهذا الحرص موجود ــ بشكل أكيد ــ لدى المستثمرين الكبار في مجال الصناعة، ويمكن استبداله بدوافع عزّة المسلمين ونفي التبعية الاقتصادية للكفار و.. وفي الظروف الاقتصادية والاجتماعية الحالية التي يعيشها العالم الثالث، حيث إن الدوافع والمصالح الفردية توجّه المستثمر نحو الاستثمار في مجال استيراد البضائع الاستهلاكية، فإنّ دوافع الاستقلال الاقتصادي وعزّة المسلمين و.. يمكن أن تسوق الاستثمار نحو الموارد الأساسية للبنية الاقتصادية؛ ونتيجة لذلك ستتحقق التنمية الاقتصادية ويتربّى الأفراد على الأخلاق والفضائل والالتزام الإسلامي في آن واحد.

ب ـ تغيير الظروف البيئية

لتغيير الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي يعيشها العالم الثالث، لابدّ من تخطيط وبرمجة واسعة وعلى المدى البعيد في مجالات السياسات الجمركية والنقدية.

وعلى ضوء ما تقدّم؛ لابد من بيان حكم الإسلام فيما يتعلّق بالموردين بشكل واضح؛ لأن حكم الإسلام واضح فيما يتعلّق باستبدال الدوافع الفردية والمصالح الشخصية بدافع عزّة المسلمين واستقلالهم عن الكفار، لذا يبقى السؤال التالي: ما هو رأي الإسلام بالمركزيّة الاقتصادية وتنظيم الدولة للاقتصاد؟

طبقاً للأدلّة الواردة في نظرية ولاية الفقيه، وعلى ضوء عموم الأدلة الواردة في مسألة الاضطرار، يجوز للدولة السيطرة على الاقتصاد مادام بمستوى رفع الاضطرار أو للمصلحة، والمشكلة الوحيدة هي أن يتفق خبراء الاقتصاد حول حجم وكيفية هذه السيطرة، حتى تكون بحدّ المصلحة.

النتيجة

ينبغي أن يكون العمل المنتج فوق مستوى الحاجة المعاشية، من أجل التوسّع في الرزق والترفيه عن العيال، ومن أجل الإنفاق وإعانة المحتاجين، وحتى من أجل تأمين مستقبل الأبناء، وهذه هي الدوافع التي تسمّى بدوافع الرقي، وهو ما يمتدحه الدين

الإسلامي، إذاً فالإسلام يحث على العمل الاقتصادي ولا يذمّه.

أمّا في جمع الثروة وتحويلها إلى رأس مال للاستثمار، فعندما تكون أكثر من حاجة الشخص وعائلته أو من يتكفّلهم، وكذلك أكثر من حدّ الإنفاق المستحب والواجب، فالإسلام يمتدحه ويؤكد الدافع إليها إذا كان لعزّة المسلمين وعلوّهم وتقدمهم اقتصادياً، لا بدافع الجشع والطمع.

أمّا من حيث استراتيجية الجمع، فمجموع الأحكام الفقهية يؤكد أنّ موضوع الأحكام الشرعية هو كيفية الكسب وطريقة الصرف أو الجمع، لا الكمية، لكن، هناك نقاط تجب مراعاتها في كيفية كسب المال، وهي على خلاف الاستراتيجية المطبّقة في أوروبا الغربية خلال القرون الماضية.

لكنّ أسلوبي الهند والصين في تجميع الثروة وتكوين رأس المال لا مانع منهما، ويمكن التلفيق بينهما مع العناصر الجديدة، ومن باب ولاية الفقيه، يمكن الاستفادة من سلطة الدولة والسياسات والبرامج المالية والنقدية التي تضعها، خصوصاً سياسة الضرائب، نتيجةً لتغيير ثقافة الناس ونظرتهم للضريبة؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى توزيع جديد للثروة، وكذلك يوجّه الدوافع الشخصية في تحصيل المال إلى استثمارات في مجال الصناعات الأساسية والأم، وكذلك الصناعات الاستهلاكية الضرورية، كما يمكن أن تكون سلطة الدولة طريقاً للاستثمار بواسطة القطاع الخاص والقطاع الحكومي، فلا مانع من استخدام جميع الأساليب والطرق المنطقية للاستفادة من عمل الناس وثروتهم بشكل عادل؛ بهدف بناء أساس اقتصادي قويم.

بل حتى الاستفادة من القروض الخارجية جائزٌ شرعاً، ما لم يكن هناك خوف عقلاني من تسلّط الأجانب والكفار على البلاد، أو أجزاء من اقتصادها، وتحديد ذلك كلّه ـ ميدانياً ـ يحتاج إلى دراسات اقتصادية؛ فلو كانت مثل هذه الدراسات الميدانية تؤيد تلك المشاريع ويؤيدها المجتمع أيضاً، فليس هناك مانع من استخدام رأس المال الأجنبي لتنفيذها بنحو يجمع علماء الاقتصاد وخبرائه على عدم ضررها.

إذن، رأي الإسلام ليس فقط عدم معارضة التنمية بشكل مطلق، بل تأييدها، بشرط توافر معلومات دقيقة ومخطّطات صحيحة ومشاريع متكاملة إلى جانب

السياسات الصحيحة؛ فالمفترض أن لا ننسب الضعف العلمي وعدم وجود برامج صحيحة أو تنفيذ دقيق، إلى مخالفة الإسلام للتنمية، فالإسلام والقيم الإسلامية تقف مع التنمية لا ضدّها.

* * *

الهوامش

1 ــ الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ١٢: ٢٧ ـ ٣٨، تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الرباني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب التجارة، الباب ١٨، ح ١ ـ ٨.

2 ــ المصدر نفسه: ١٩٣ ـ ١٩٤، الباب ١٠، ح ٢ ـ ٥.

3 ــ المصدر نفسه ١: ٢٩٣.

4 ــ المصدر نفسه: ١٨، ٤٠، ٤٢، ٤٤.

5 ــ المصدر نفسه ١٣: ١٩١، الباب ١، ح١.

6 ــ المصدر نفسه ١٢: ١٨، الباب٧، ح ١ ـ ٨.

7 ــ المصدر نفسه ١٣: ٢٤٣، الباب ٢، ح ١، ٢.

8 ــ انظر: برينغتون، الجذور الاجتماعية للديمقراطية والدكتاتورية، ترجمة: حسين بشيرية (بالفارسية).

الثقافة والتنمية، التكييف القانوني والإداري

الشيخ الدكتور عباس علي عميد الزنجاني(*)

ترجمة: محمد أمين

لكلّ مجتمع خصائصه الثقافية التي تحدّد ميزاته وطبيعة حياته الاجتماعية وديناميكيته، ومن بين تلك الخصائص، هناك واحدة - في كل مجتمع - تعدّ مصدراً لسائر الخصائص، وهي الأفكار والأهداف التي تنشأ عن إيمان ذلك المجتمع وتفكيره السياسي؛ لأن المحاور الأساسية والأهداف الرئيسة في أيّ مجتمع، هي التي تحدّد هوية مؤسّساته وطبيعتها، وتعطي لخصائصه الثقافية ترتيباً منطقياً؛ فتجعل أحدها أصلاً والآخر فرعاً.

وكما أنّ هوية الإنسان الأساسية تتبلور عن طريق أفكاره ومعتقداته وطريقة حياته، فالحياة الاجتماعية للمجتمع هي أيضاً نتيجة لأفكار المجتمع كلّه وأهدافه وعقائده.

الميزة الثقافية للمجتمع الإسلامي في إيران

يمكننا هنا تحديد الخاصيّة الأساسية لثقافة مجتمعنا الإسلامي في إيران الإسلام، وهي سيادة الفكر والمثل والعقائد الإسلامية، أي أنّ الخصائص والعناصر

(*) باحث مختصّ بالفكر السياسي، أستاذ جامعي، والرئيس الحالي لجامعة طهران، عضو الهيئة العلمية لكلية العلوم السياسية، ونائب سابق في مجلس الشورى، له مصنفات قيّمة.

الثقافية السائدة، مصدرُها الفكر الإسلامي والإيمان الديني.

أمّا عملية إحلال الخصائص والعناصر القيمية الإسلامية، بدلاً عن المعايير الباطلة والزائفة للنظام الملكي البائد، فهي دليل على حركة وعمق الفكر والإيمان بالإسلام وثقافته في مجتمع إيران المسلم والثوري. وأما سرعة هذا الاستبدال، فهو في بعض الموارد بالحدّ الذي لا يمكن بيانه من خلال مؤشرات طبيعية، بل يقدّم قواعد جديدة في علاقة العلّة بالمعلول في مجال التطوّرات والتغييرات الاجتماعية والثقافية والسياسية؛ لذلك، ومن أجل معرفة الميزة الرئيسة والعنصر الأساس للثقافة التي تسير نحو النموّ، علينا ـ أولاً ـ البحث في جذور الأفكار والمثل والعقائد الإسلامية لشعبنا، لنحدّد الأصل الذي تتمركز فيه وتتجلى.

صحيحٌ أن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، هو مجموعة من العناصر الثقافية والاقتصادية والسياسية للشعب الإيراني، وهو بحقّ ثمن دماء شهداء الثورة الإسلامية، لكن المادة الرابعة للدستور[1] تعدّ الهدف الأساس والأصيل للثورة، ومن أبرز غايات الشعب المسلم.

التنمية على ضوء المادة الرابعة من الدستور الإيراني

على ضوء المادة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية، لا تبلغ الثورة غاياتها إلا عندما تعمّ هذه المادة جميع القوانين والمقرّرات التي تحكم البلاد، القوانين والقواعد الاجتماعية والتنموية والثقافية المتطابقة مع الشريعة الإسلامية والوحي الإلهي، وفي هذا الصدد يجب أن نبحث عن عوامل التنمية في ظلّ سيادة الموازين والأحكام الإسلامية، هذه العوامل التي قد تعدّ ـ للوهلة الأولى ـ معاكسةً للعملية التنموية، لذلك قد يكون غريباً الإشارة إليها بوصفها عنصراً من العناصر الأساسية في تنمية المجتمع المسلم.

مركب الثقافة القومية الإسلامية

كانت البلاد قبل انتصار الثورة الإسلامية تعيش حالةً من الازدواجية الثقافية،

فكانت الدولة تؤكّد الثقافة القومية، وبشكل خاص الثقافة الإيرانية التي سبقت الفتح الإسلامي، فيما كان الشعب المسلم متمسّكاً بثقافته الإسلامية، لكن وبعد الثورة الإسلامية انتهت هذه المشكلة من خلال المادّة الرابعة في الدستور، والتي أكّدت أنّ الثقافة الإسلامية هي الثقافة القومية للشعب الإيراني، وأنّ ثقافة الإيراني القومية ثقافةٌ إسلامية بالدرجة الأولى.

مضمون المادة الرابعة من الدستور الإسلامي، هو السمة البارزة لثقافة هذا الشعب، وهو ضمان حركة المجتمع الإيراني ونشاطه في جميع المجالات، خاصّةً في مجال التنمية الاقتصادية والإدارية، وقد تجلّت الثقافة التنموية ضمن قالبٍ قومي إسلامي.

ومع الأخذ بهذه الحقيقة البيّنة، نرى أن أسس الفكر السياسي للثورة الإسلامية اليوم، لا تُطرح بصفتها رأياً أصولياً في بُنية مؤسّسات نظام الجمهورية الإسلامية في إيران فحسب، وإنما أنموذجاً واسعاً من الفلسفة السياسية الهادفة شرح النظام السياسي المثالي للأمّة الإسلامية.

واليوم نجد ضرورةً لمعرفة أسباب وعوامل التنمية في جميع المجالات، الاقتصادية والثقافية والإدارية، وذلك على أساس المادة الرابعة من الدستور.

لكنّ الأهم من ذلك، استخراج هذه العوامل من رَحم الميزة الأساسية لثقافة البلاد، أي إسلامية النظام.

نظرية إعادة بناء الاجتهاد وفق أصول التنمية، نقد وتعليق

يرى العديد من الباحثين أنّ حلّ ثنائية: القومي ـ الإسلامي يأتي من خلال الاجتهاد وتنضيج الأحكام الأولية للإسلام، ويسعون إلى اكتشاف طرق التنمية الاقتصادية والإدارية للدولة عبر تحليل الأحكام الأولية للفقه وإعادة النظر الاجتهادي فيها، وهم يؤمنون بقدرتهم على فتح الطريق لنظام إسلامي متطوّر نحو التنمية من خلال إعادة النظر الفقهي، لا في أدلة أحكام الشريعة الثابتة، ولذلك تحلّ مشكلة الجمود في تطبيق الشريعة، في ظروف نشطة ومنظورة، من خلال الفصل بين

موضوعات الأحكام وضمّ القيم والمعايير التخصّصية إلى المعايير القانونية للأحكام الأولية.

لكنّ هذا الحلّ - وبغض النظر عن الصعوبات العملية التي يواجهها في التطبيق - يتضمّن مخاطر كبيرة، ويؤدي إلى الانحراف، وينتهي إلى تحريف الشريعة، وبالتدريج ستحلّ الخبرة المتحركة محل الأحكام الثابتة في مسيرة التطوّرات، والحلول التي تعتمد تلفيق الآراء النظرية الإسلامية على أساس الأحكام الأولية لآراء الخبراء، فحتى لو استطاعت أن تؤثر في مجال التنمية الاقتصادية والإدارية في فترة زمنية وظروف خاصة، إلاّ أنّها ستفقد قدرتها على التحرّك ومسايرة الظروف المستجدة التي تسير بسرعة كبيرة، على المدى البعيد.

أمّا توقع الكشف عن صيغة ثابتة تمثل الحلّ في جميع الظروف والأوقات فهذا شيء مستحيل، لذلك يجب السعي للوصول إلى حلّ آخر.

نظرية الأحكام الثانوية ومواكبة التنمية، وقفة نقدية

في الظروف الاستثنائية، وفي حالة عدم وجود حكم أولي لبعض الموضوعات، هناك أحكام ثانوية قادرة على حلّ المشاكل، وذلك في ظروف خاصة، كالحرج والضرر والضرورة والأهمّ والمهم وتزاحم الأفسد مع الفاسد، أو بسبب تعرّض النظام العام إلى الخطر أو لأجل حفظ بيضة الإسلام أو النظام الإسلامي، ففي مثل تلك الحالات يتحوّل الحلال إلى حرام، والحرام إلى واجب وهكذا.

يتصوّر بعضهم أنّ هذا الأسلوب الاجتهادي المقبول من جانب الفقهاء على ضوء تعاليم الشريعة نفسها، يعدّ الضمان لاستمرار جدارة تطبيق الشريعة في مختلف الظروف، ويمكنه حلّ مشاكل التنمية والتطوّرات التي تنشأ عنها، أمّا في الظروف التي تتوافر فيها التنمية الإدارية والاقتصادية على أحكام أولية، أو يكون هناك ضيق في مثل أحكام الملكية وآثار العقود، ودائرة السيادة، وحدود القانون العام، والضرائب، وصلاحيات مراكز اتخاذ القرار، وطرق العمل العام المسدودة أساساً، الواجبات والمحرمات التي تخصّ العلاقات الفردية والاجتماعية.. فيمكن رفع الموانع

الشرعية بالاستفادة من قواعد مثل الحرج والضرر والضرورة والتزاحم والأهم والمهم وأمثالها؛ لتسريع عملية التنمية.

فلأجل الاستفادة من القوى الإنسانية بأعلى مستوى في التنمية الاقتصادية والإدارية، يجب البحث عن إمكانية تجاوز الموانع الناشئة عن الأحكام الأولية في مجال عمل النساء والرجال معاً واختلاطهم، والآثار المترتبة على ذلك، ومدى إمكانية تجاوز بعض المحاذير الشرعية للضرورة، وأهمية استمرار النظام وبقائه.

ورغم أنّ هذا الحلّ أقلّ عرضةً للمشاكل من الناحية العملية قياساً بالحلّ الأوّل، إلاّ أنّ مآله إلى مآل الحلّ الأول نفسه؛ إذ وفي العديد من الموارد، لا يمكن تطبيق قواعد العناوين الثانوية، كما أنها في موارد أخرى تفقد فاعليتها اللازمة.

أمّا تطبيق عناوين كالحرج والضرر والضرورة في الحالات الحرجة، فهو ناشئ عن مستلزمات التنمية، كما أن تبعاتها صعبة جداً، ولا تنسجم مع التعاريف والضوابط المذكورة لهذه العناوين في الفقه، ومن جهة أخرى فالمحذورات الشرعية يتعذّر ـ أحياناً ـ على الفقيه فيها التمييز بين الأهم والمهم والأصلي والفرعي من المسائل.

كما أنّ المحدودية المفروضة على استخدام العناوين الثانوية في الفقه، تقلّل أحياناً من تأثير الأحكام المستخرجة من القواعد المذكورة أعلاه، وتنتهي بها إلى أدنى مستوى من التأثير في حلّ المشاكل الناتجة عن التنمية؛ لأنّه وحسب قاعدة: الضرورات تقدّر بقدرها، فإن ما يحصل من تذبذب في الضرورات يجعل الحكم الثانوي يعود بشكل آلي إلى الحكم الأوّلي، كما أنّ تصور الآثار والتبعات التي سيأتي بها هذا التذبذب في برنامج التنمية، يجعل الفقيه ينصرف عن تقديم مثل هذه الحلول، وبهذا الشكل، لن تكون وجهة نظرهم في تحديث قوانين الإسلام عن طريق تطبيق الأحكام الثانوية.

نظرية الحكم الحكومتي, وحل مشكلات التنمية

للوصول إلى برنامج تنمية اقتصادي وإداري يتناسب والظروف الاجتماعية

المتطوّرة والحرّة، علينا الاستفادة من الأسلوب نفسه الذي استُخدم في تطبيق المادّة الرابعة من الدستور في التنمية السياسية وإيجاد نظام سياسي يتناسب وهذه المادة.

فلأسلمة النظام في البُعد السياسي، اتُخذ برنامج تنمية سياسية في بنية النظام السياسي على مستوى الأحكام الإسلامية الأولية، أي الإمامة وولاية الفقيه، وبهذا تمّت إزالة جميع الموانع التي تقف في طريق نظام البلاد السياسي، وبهذه الجملة التي قالها الإمام الخميني ﵀: «لم أجد في هذا الدستور ما يخالف الشرع»[٢] تمّ ضمان شرعية النظام ومؤسّساته، وارتفع إشكال المنع فيما يتعلق ببُنية نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

وإذا كانت التنمية في إطار المصالح القومية والإسلامية بحاجة إلى نظام حرّ في البرمجة والتطبيق، فالسبيل الوحيد لذلك هو الاستفادة من الأحكام الحكومية، وإذا تصوّرنا اختصاص الأحكام الحكومية بوليّ الأمر والإمام أو الوليّ الفقيه، فسيضع ذلك أمام التنمية عوائق جديدة، فهذا التصور ـ دون تردد ـ بعيدٌ عن الواقع؛ وذلك:

أولاً: في تحليل التنمية السياسية، شاهدنا أن تركيز الصلاحيات الناشئة عن الأحكام الحكومية لا يخلق مانعاً، بل هو من عوامل تقدّم التنمية السياسية.

ثانياً: الدقّة والتعقيد والتعارض الفكري والغائي، وفي النهاية التضادّ الناتج عن دقائق عملية التنمية، يحتاج بذاته إلى تركيز واعٍ ومنتظم لها، وهذه الضرورة منظورة فيما نطلبه من اختصاص الأحكام الحكومية بقيادة المجتمع الإسلامي.

ثالثاً: إنّ اختصاص الأحكام الحكومية بالمركز الأيديولوجي للمجتمع، لا يعني سيادة الأفكار الفردية على التنمية، بل وعلى أساس تأكيد الإسلام على ضرورة الاستشارة والاستفادة من الخبرات والتخصّصات، والأخذ بالترتيب القانوني ـ السياسي للدولة في تحليل القضايا بشكل أوليّ في «مجمع تشخيص مصلحة النظام»[٣] هذا الأمر يوجب صدور القرارات المتخذة بعد دراسة وتحليل جامعين، ومن خلال تبادل آراء مختلفة، وبهذا الشكل يتجلّى الرأي الجماعي في حكم ولي الأمر.

رابعاً: في العديد من الموارد يكون اتخاذ القرار في الأحكام الحكومية قابلاً

للتفويض إلى المجالس الواجدة للشرائط، ومن خلال الفكر الجمعي ودراسة الأحكام الحكومية نجد نوعين من الحصر، يصبّ الالتزام بهما في المصلحة القومية وتصحيح مسار الدولة الإسلامية، كما لا يأتي بالضرر على عملية التنمية، وهما:

١ ـ إناطة الأحكام الحكومية بالحاكم الإسلامي وولي الأمر، فإليه الرأي الأخير؛ لأنّه يمتلك شروط: الفقاهة، والتسلّط على اللغة، والعدالة، والإدارة اللازمة، وهو ما يعتبر ضماناً لسلامة القرارات المتخذة.

٢ ـ اشتراط وجود مصلحة، والمصلحة الملزمة لوجود حكم حكومي، ستؤدي بشكل طبيعي إلى انتفاء الحكم عند تغيّر المصلحة، وبهذا الشكل لا تكون هناك حاجة إلى نسخ الحكم أيضاً.

يرى بعضهم أنَّ هذين الشرطين يستلزمان تزلزل الأحكام الحكومية وعدم ثبات القانون الذي من الضروري ثباته من خلال برنامج؛ لأن عدم ثباته يؤدّي إلى تغييرات جذرية في طبيعة البرنامج وكيفيته، فيما الحاصل من هذين الشرطين عكس هذا الاستنتاج تماماً؛ إذ سيكون هناك بناءان قويمان متقنان للحكم الحكومي ـ أي حكم الولي من جهة، وعنصر المصلحة من جهة أخرى ـ يمثلان على الدوام السند القوي لحماية الأسس القانونية للتنمية، واحتمال التحوّل والتزلزل في واحد من هذين البناءين أقلّ أيضاً من احتمال تغيير الأساس القانوني للتنمية في نظام التشريع البرلماني.

الصيغة القانونية والإدارية لضبط التنمية

مع الأخذ بالمصدر الأوّلي للتشريع في البلاد، وهو الاستفتاء ومجلس الشورى الإسلامي (البرلمان)، فإن جميع مراحل التنمية الاقتصادية والإدارية يمكن أن تتمّ من خلال هذين المركزين التشريعيين، خاصّة البرلمان. وهناك يتمّ البحث في زوايا وأبعاد المسألة، وانسجامها أو تناقضها مع الأحكام الأولية والموازين الشرعية، ثم تعاد من قبل الولي الفقيه إلى «مجمع تشخيص مصلحة النظام» على أساس المادة ١١٢ من الدستور[٤]، وبعد دراستها وتحليلها بشكل مستوفٍ هناك، تطبّق بعد إقرارها من قبل

الولي الفقيه.

وطبيعة عمل «مجمع تشخيص مصلحة النظام» توجب دراسةً خبرائية ودقيقة لمختلف البرامج التنموية الخاصّة، والاستفادة من التجارب المتطوّرة في عملية صنع القرار، وإزالة الصعوبات المحتملة في مجال الموازين الشرعية؛ ولضمان ذلك، على «مجمع تشخيص المصلحة» الاستفادة قدر الإمكان من فئتين، هما: الفقهاء والخبراء، حتى يتمّ استخدام الأحكام الحكومية في الحالات التي لا يستطيع فيها أصحاب الاختصاص (الخبراء) فتح طريق لتطبيق الأحكام الأولية والثانوية.

ولحُسن الحظ، فقد فتح الدستور الطريق أمام توسيع النطاق الكمّي والنوعي لمجمع تشيخص مصلحة النظام، بغية الحصول على أعلى مستوى من الاستفادة من القدرات الفقهية والخبروية في هذه المؤسّسة الحيوية، وقد مكّن ذلك من الإفادة من لجان تخصّصية عالية الكفاءة.

الثقافة الدينية وتأسيس بنية تحتية للتنمية

إلى جانب الحلول الحقوقية لضمان أعلى مستوى من متطلّبات التنمية الاقتصادية والإدارية، ورفع الصعوبات الشرعية، والتي أشرنا إلى بعضها باختصار، ثمّة شعار في الثقافة الإسلامية حول ضرورة تطوير الحياة، وهو «يجب أن يكون اليوم أفضل من الأمس، والغد أفضل من اليوم»، وهذا ما نجده في المصادر والنصوص الإسلامية، كما يمكن لهذا الشعار أن يكون مفيداً في التنمية ومنسجماً معها.

ورد في الروايات انتقاد المسلم الذي يتساوى يومه مع أمسه، وهناك تأكيد بيّن على أن يكون للمسلم برنامجٌ محدّد في الحياة، بصفته إنساناً مؤمناً، وأنّ الحياة دون تدبير مجرّد عبث؛ ولهذا نجد الشريعة الإسلامية قسّمت ساعات اليوم، وأكّدت برمجةً جذرية لكلّ قسم منها، وقد صنّف العلماء والمؤلفون وجامعو الأحاديث تلك الروايات في باب الأخلاق، وأعطوها صبغةً أخلاقية فقط، فيما القضية تتناول الجانب القانوني الحيوي والإداري والاقتصادي، بل والسياسي من حياة الإنسان.

إنّ دراسة هذه الروايات الكثيرة[٥] بدقّة، يوضح مدى الأهمية التي يوليها

الإسلام للبرمجة والتنمية، والضرورة التي يراها في مجال الحياة الفردية والاجتماعية. وبلا شك، فإن الإلزام بعمل يعني إعطاء صلاحيات خاصّة لإنجازه؛ فعندما نستنبط من أوامر الشريعة في مجال التدبير والبرمجة، ضرورةَ التنمية، فهذا يعني أنّ المقدمات والوسائل اللازمة لإنجازها، مرخّصة أيضاً بما لا يقبل الشك.

وهذه المقدمات، يجب أن لا تخرج عن حدود الأحكام الأولية، ما دامت مطابقةً لها، وعند بروز مشكلة على صعيد هذه الأحكام وضعت الشريعة حلاً للخروج من هذا المأزق، لأنها تدرك الصعوبات الناتجة عن محدوديّة الأحكام الأولية.

* * *

الهوامش

1 ــ تنصّ المادّة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية على ما يلي: «يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها، وهذه المادة نافذة على جميع موادّ الدستور والقوانين والقرارات الأخرى إطلاقاً وعموماً، ويتولّى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك». انظر: منظمة الإعلام الإسلامي، دستور الجمهورية الإسلامية في إيران: ٢٧، ط ١٩٩٠م.

2 ــ من خطاب الإمام الخميني بعد التصويت على الدستور. انظر: صحيفة النور، ج٢.

3 ــ مجمع تشخيص مصلحة النظام: مجلس استشاري أعلى للولي الفقيه (القائد)، ومجلس قرار أعلى لنظام الجمهورية الإسلامية، ويتألّف من أبرز قادة الدولة، ومهمّته النظر في قضايا البلد الأساسية، وحلّ ما يطرأ من خلاف بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور بشأن بعض التشريعات.

4 ــ راجع: دستور الجمهورية الإسلامية: ٧١.

5 ــ انظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ٧٣: ١٨، الباب ١٢٢، وج٧٨، الباب ٣٢١؛ وميزان الحكمة، ج٢، باب الدنيا.

التنمية والحداثة، ملاحظات نقدية

د. رضا داوري (*)

تحدّث الكثيرون في الآونة الأخيرة وكتبوا عن موضوع الثقافة والتنمية، وكان محور أغلب تلك الكتابات، تحديد المعيقات الثقافية في عملية التنمية للتخلّص منها، وفي هذه الكتابات نجد تأكيداً متزايداً على التنمية، أمّا الثقافة فتعتبر مجرّد وسيلة تابعة يمكن تغييرها، لذا ينبغي التخلّي عن تلك التقاليد بالعقلانية والعلم.

إنّ هذا النوع من الفهم لا يعني فقط، إهمال الثقافة، بل يحوّل العملية التنموية إلى حالة من الفوضى والعدمية؛ لأنّنا لا ندري ما الذي يجب تغييره في الثقافة، للوصول إلى التنمية؟ وكيف يمكن لنا تغيير الثقافة؟ وما هي قدراتنا في ذلك؟ فهل المجتمع البشري آلة، حتى يمكن إحداث تغيير فيه بهذه السهولة؟ وما هي الثقافة التي يريد بعضهم تغييرها؟

لو أدرك هؤلاء جيداً معنى الثقافة لعرفوا أنّه لا يمكن تغييرها بقرار رسمي، فيقولون ـ مثلاً ـ يجب فهم الدين وإدراك أحكامه على نحو آخر، كما يجب نبذ كل ما يُعبّر فيه عن عدم اهتمام بالدنيا أو اكتراث.

والمشكلة أنّ القائلين بهذا يتعاملون مع الدين على أساس فهمهم الخاص له، ويصرّون على تعريفه حسب رؤيتهم؛ لذا فعليهم أن يوسّعوا من فهمهم له، فإذا لم يقوموا بذلك، يجب أن لا ينتظروا حصول تغيير، ولو أرادوا تغيير عقائد المجتمع، فعليهم أن يأتوا بشيء مكانها، إذ إن إفراغ الناس من عقائدهم ليس بديلاً، فما هو

(*) عضو الهيئة العلمية لقسم الفلسفة في جامعة طهران.

الذي يستبدلون به عقائد الناس؟ أهي الحداثة التي نشأت في أوروبا وقد وهنت أسسها اليوم؟! إنّ هذه الشجرة لا يمكن غرسها في مكان آخر، كما لا يمكن إعادة التاريخ إلى الوراء.

بعضهم يتصوّر أنّ هذه الأفكار قد تبلورت بعد البحث والدراسة؛ لذلك يمكن طرح أفكار بهذا الأسلوب أيضاً؛ لكن هؤلاء المغرمين بحداثة وعقلانية القرن الثامن عشر، لا يدركون أنه لا يمكن لتيار ثقافي وفكري أن ينتهي؛ لذلك هم يتصوّرون أنّه يمكن لتيار آخر الاحتفاظ بصوابيته، أو حتى إرجاعه إلى شبابه، فنراهم يثورون عند سماع آراء تتحدّث عن انحطاط فكرة الحداثة، ويرون ذلك كلاماً غير معقول في أوروبا وأمريكا، فضلاً عنّا نحن الذين لازلنا في بداية الطريق.

إنّ هؤلاء على خطأ؛ لأنّنا لسنا في بداية الطريق إلى الحداثة، فمنذ زمن ونحن تحت ظلّها.. ننتظر سقوط ثمارها علينا، واليوم مع كثرة ثمار هذه الشجرة، إلاّ أننا لا نستطيع الاستفادة من ظلّها لتباعد أغصانها، إذاً من السذاجة القول باستمرار هذا الطريق الذي سار عليه الغرب، فقبل عشرين أو ثلاثين سنة ظهر كلام حول نقل الحداثة إلى دول العالم الثالث ودول الجنوب، وأنّ الغربيين يقومون بتحديثها وإيصال أهلها إلى قشور الحضارة والحداثة! والظاهر أن السؤال مطروح بشكل يمكّننا من خلال اختيار أحد هذين الطريقين، وحيث إن الطريق الأول قُطع على الغرب، فيجب علينا التفكير بالطريق الثاني، والذي لا يمكن الوصول من خلاله إلى الهدف إلاّ بالجدّ والمثابرة.

الحداثة والتنمية

يقولون: من أجل الوصول إلى التنمية، يجب الاشتراك مع الغرب في عقلانيته وتفسير الدين والتقاليد على أساس ذلك، وعلى حدّ قولهم: يجب أن نسعى لتحصيل هذه العقلانية، وبهذا لن نكون بحاجة إلى جدل ونزاع، وأقلّ ما يمكن عمله لتحصيل هذا العقل هو دراسة تاريخه والمسيرة التي قطعها، ومن ثم دراسة وضعه الحالي.

إنّ معرفة تاريخ العقل الحديث، توصلنا إلى النتيجة التالية: إن إمكانات العالم الغربي الحالية قد وصلت إلى نهايتها، وأنه يمكننا فقط أخذ ما هو ضروري من هذا العالم، ومن الطبيعي أنّه لا يمكن معرفة الأشياء الضرورية واقتباسها دون الارتباط بالعقل الغربي؛ لكنّ سبيل الارتباط لن يكون طبقاً لآراء الخبراء والأيديولوجيين الغربيين وتوجيهاتهم، وإنما عبر الاختبار والتجربة.

وفي هذه المرحلة، يمكن معرفة العقل والعقلانية والتقنية الحديثة من خلال فكرة انحطاط الحداثة، فهي ليست ضدّ العقل أو العقلانية ـ كما يتصوّرها بعضٌ ـ وإنما هي تشكيك في كونها ـ أي العقلانية ـ مطلقة؛ أليس العقل الحديث هو العقل النقدي، وأنّ كل ما هو خارج عن دائرة النقد لا أهمية له؟ واليوم وضعوا العقل نفسه ضمن هذه الدائرة، وهذا لا يعني أنّهم سلبوا منه اعتباره ومكانته. فإذا لم نستطع معرفة هذا التاريخ الغربي، وكنا نصرّ على حالة وصورة معينة منه، فإن هذا الإصرار سيكون على شيء لا يمكننا الوصول إليه.

منذ مائتي عام والمستشرقون يقولون عنّا: إننا بلا عقل، ولا نخضع للنظام والقانون، وأننا فاقدون للصبر والاستقامة والهمم، وأننا لا زلنا نراوح مكاننا، وليس باستطاعتنا إنشاء مؤسّسة إدارية ونظام اجتماعي، وأننا لم نصل إلى مستوى جيد في الصناعة والتكنولوجيا والعلم و.. فما هو ردّ الفعل الذي يمكننا القيام به؟

بعضهم كذّب هذا الادعاء دون تردّد، وبعضٌ آخر صدّق المستشرقين في أقوالهم، وقالوا: علينا أن نسعى لإثبات قدرتنا على الخروج من هذه الحالة التي نحن عليها، وأن نصل إلى العقل والتدبير ونكون كالإنسان الغربي؛ فالمستشرقون قالوا كلاماً لا يمكننا تصديقه من جهة، وليس من السهل تكذيبه من جهة أخرى، هم صادقون في أننا لم ندخل نظام الحياة الغربية بشكل كامل، لكن يجب أن نشكّك في تصوّرهم أننا بشر من نوع آخر، وأننا غريبون عن العلم والعقل، وسنبقى غرباء عنهما.

إن المستشرقين يلوموننا دون سبب؛ لأنه إذا كان هناك فارق في وضعنا مع الحضارة التي ينتسبون إليها، فإن هذا الفارق عرضي طارئ، ونحن نسعى لإزالته.

والأفضل أن لا نعير اهتماماً لكلام المستشرقين، وأن لا نسعى إلى تقليد الغرب من جديد؛ لأننا سنضيّع أنفسنا، فالمستشرقون الذين كانوا ـ لفترة طويلة ـ لا يرون لنا مستقبلاً، لماذا يرسمون لنا طريق المستقبل الآن؟ لذا علينا أن ندرك مكانتنا في عالم اليوم، وإذا أردنا ان نحصل على التكنولوجيا الحديثة، يجب أن نفكّر في مستلزماتها وشرائطها القريبة؛ فالتطوّر التكنولوجي يتطلب سياسةً اقتصادية ــ اجتماعية مدروسة، ووجود نظام إداري صحيح وعملي، ومدارس وجامعات ومؤسّسات ومراكز أبحاث نشطة؛ ففي البرنامج العام للتنمية يجب أن نأخذ هذه الأمور جميعها بنظر الاعتبار، لكن المشكلة تكمن في تهيئة هذه الظروف والمستلزمات، لا في أخذها بنظر الاعتبار، فالتنمية تحدث بتوافر شروطها.

العلم والإنسان المعاصر

قلنا سابقاً: إنّ تجديد التاريخ لا يعني تجديد أحداثه ووقائعه، فبعض مواصفات العصر الذي نعيشه هو ضعف الإيمان بالعلم والعقل الحديث الذي كان موجوداً في القرن الثامن عشر؛ وبهذا ينتهي تاريخ الحداثة، وتنتفي الحاجة إلى تكراره، فالممكن هو وضع برامج للتنمية؛ وهذا ما يحصل من خلال معرفتنا بالانحطاط الحداثي.

فثقافة التنمية لا تعني ترديد أقوال «غيزو» و «كندورسه»، وإنما فهم الظروف والإمكانات، وإذا ما تمّ تحديد متطلّبات المجتمع من الخارج لشعب ما، فسينتهي به الأمر إلى الغفلة وعدم معرفة إمكانيّاته أيضاً، وبذلك تهدر الطاقات والإمكانات؛ لتغلب الضرورات الخارجية.

هل من الصحيح أن نلقي بأسباب هذا الفهم الخاطئ والقاصر على العقائد الدينية؟ أبداً، فالتقاليد والعقائد لم تقيّدنا، فلم يكن الناس قلقين ومضطرّين عندما كانوا قريبين من تقاليدهم وعقائدهم، إنّ القلق في الفكر والعمل ظهر وكثر عندما دخلت مشاريع الحداثة التغريبية في معركة مع تقاليد مجتمعاتنا وأصالتها.

إنّ الوصول إلى التنمية يتمّ بالسعي الحثيث إليها، وشرط ذلك ليس في إصلاح عقائد الناس، وإنما في التخلّص من الجمود والتحجّر، سواء كان هذا التحجر

والجمود موروثاً أو معاصراً يتمثل بنظرة الإعجاب بالغرب، وإنّ الخروج من التحجّر لا يستلزم ـ بالضرورة ـ نبذ العقائد، فإذا كان الغرب قد وصل إلى التنمية عبر رفضه لعقائد القرون الوسطى، فليس من الضروري أن يتكرّر هذا الأمر في مكانٍ آخر.

إنّنا نرى أنَّ الشرط الأساس للخروج من هذا التحجّر هو الاتجاه نحو التديّن الحقيقي؛ فالمتدين الحقيقي هو الذي لا ينخدع بكل نداء صادر من الغرب، كما لا يكتفي بالقيام ببعض الأعمال العبادية وإجراء بعض التقاليد والآداب، فالدين أعمّ من ذلك وأشمل.

* * *

التنمية وتأثير قانونية نظام العقوبات الجزائية والجنائية والمدنية

د. محمد جعفر حبيب زاده(*)

المقدمة

إنّ ضمان الحقوق والحريّات الرئيسة للفرد والمجتمع من المبادئ الحقوقية المسلّم بها، كما يلعب دوراً مهماً في استتباب الأمن والنظام الاجتماعي، إنه من جهة يضمن التزام العقد الاجتماعي وقيام الحكومة بتنفيذ واجباتها للمحافظة على حقوق الشعب، كما يخلق ـ من جهة أخرى ـ بعلاقته المنطقية والإيجابية، علاقةً قلبية بين الناس والحكومة، فيكون ضامناً للأمن والنظام الاجتماعي، وعاملاً مؤثراً في تحقيق التنمية والتقدّم.

إنّ دراسة موضوع مهم كالحقوق والحريات الفردية وكيفية ضمانها وحدودها التنفيذية تعتبر من المواضيع الأساسية التي تناولها الفصل الثالث من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ومن أهم المصاديق المهمّة لهذه الحقوق هو التزام شرعية قانون العقوبات، كما ورد في الفصل المذكور وفي غيره، بحيث يبدو أنّ المشرّع قد جعله متقدّماً على سائر الحقوق.

واليوم، على الرغم من تاريخية تلك الشرعية وقبولها في الفقه الإسلامي والدستور، فإن بعضاً من القوانين العادية تتعامل معها بلا أبالية وتهاون؛ مما يؤدي إلى الحيلولة دون حصول تنمية وتقدّم.

(*) أستاذ مساعد في جامعة «تربيت مدرس».

التنمية وضمان الأمن الحقوقي والاجتماعي

نحاول في هذا البحث شرح أصول الدستور، وإثبات ضرورة الرعاية القانونية للحقوق الجزائية ونتائج إغفالها.

في المجتمع المنظّم القائم على المبادئ الحقوقية، والمسمّى بالمجتمع المدني، يعدّ وجود النظام والأمن الاجتماعي من أهم عوامل التنمية والتقدم في الثقافة والسياسة والاجتماع والاقتصاد، وهذا ما لا يمكن تحقّقه دون التزام الحقوق والحريات الفردية؛ فإذا اطمأنّ الفرد إلى أن حقوقه مرعية، يصبح جاداً في أداء واجباته وتعهّداته نحو المجتمع، فيضع قدمه على طريق بناء المجتمع وتنميته وازدهاره. أما إذا لم ترع الحكومة الحقوق والحريات الفردية، وجعلت حدودها عرضةً لاختلاف وجهات نظر القضاة؛ استناداً إلى نصوص غير معروفة، فإن أفراد المجتمع أيضاً لا يجدون أنفسهم ملزمين بالتزام رعاية شؤون المجتمع، وتكون نتيجة ذلك اختلال النظام والأمن، وتتخذ رؤوس الأموال الإنسانية والاقتصادية مجرى آخر غير الذي يريده المجتمع؛ لذلك فإن ضمان حقوق الأفراد السياسية والاجتماعية يؤدي إلى التزام أصول التعايش الاجتماعي وإلزام الحكومة برعاية الحقوق الفردية والاجتماعية؛ مما يمهّد لأرضية التنمية والتقدم في جميع النواحي.

إن اعتداء أحد طرفي العقد الاجتماعي على الطرف الآخر يؤدي إلى اضطراب العلائق الحقوقية بينهما، ويعتبر من أهمّ عوائق النظام والأمن الاجتماعي في طريق التنمية والازدهار، وإنّ تنظيم هذه العلاقات من الواجبات المتبادلة بين الحكومة والشعب؛ فإن مصادقة النوّاب الذين انتخبهم الشعب على الدستور وتأييد الشعب لتلك المصادقة في استفتاء عام يعتبر بمثابة إقرار عقد اجتماعي قائم على الإرادة والوعي بين الشعب والحكومة، فكل إجراء ينقض العقد المذكور يكون باطلاً.

وطبقاً لهذا العقد، على الحكومة أن تبيّن بصورة صريحة وبقراراتها، حدودَ الحريات الفردية والاجتماعية، وواجبات الناس، وضمانات التنفيذ، إن واجب الحكومة في ضمان حقوق الأفراد وحرياتهم السياسية والاجتماعية يعين على استتباب الأمن الحقوقي والقضائي، ويوطّد أواصر المودّة بين الشعب والحكومة؛ الأمر الذي

يتجلّى في النظام والأمن الاجتماعي. إن أي إضرار بالأمن القضائي والحقوقي يقف حائلاً دون التنمية الاجتماعية وازدهارها بأبعادها المختلفة، وإن مقولة التقدّم لا معنى لها دون رعاية الأمن الحقوقي القائم على احترام الحريات الفردية وحقوق الشعب السياسية والاجتماعية، كما أن ميزان تقدّم أي مجتمع يعتمد على ميزان احترام الحكومة للحريات الفردية وإيجاد علاقة منطقية بين طرفي العقد الاجتماعي.

في المجتمع المتقدّم واجب الحكومة هو المحافظة على الحريات والحقوق الفردية، فالتنمية ليست مجرّد مفهوم اقتصادي، بل يتقدّمها المفهوم الثقافي والحقوقي، وهي قائمة على الأمن الاجتماعي، وهو بدوره قائمٌ على الأمن الحقوقي والقضائي، القائم ـ هو الآخر ـ على ضمان الحقوق والحريات الفردية؛ فإذا لم يكن التقدّم الثقافي لمجتمع ما ـ ومنه الجانب الحقوقي ـ قاعدة تنمية ذلك المجتمع، فلا يقوم عليها الأمن الاجتماعي، ولا يتحقق وجود نظام حقوقي منظّم ثابت لكي يوطّد علاقات الأفراد على أساس من الأصول والضوابط الحقوقية وملاحظة مبدأ العدالة.

لا ريب أنه في النظام الاجتماعي ما يضمن حُسن تنفيذ الحقوق والحريات الفردية من جانب الحكومة هو احترام أفراد المجتمع المتبادل للقرارات الاجتماعية، إذ إنّ هذه العلاقة المتبادلة هي التي تضمن الأمن الحقوقي والقضائي، وإن انتهاك حقوق أيّ من طرفي العقد الاجتماعي من أهمّ أسباب تزلزل قواعد الأمن والنظام، وعامل مهم من عوامل عدم تحقق التقدّم والتنمية. إن وقوع مثل هذا الأمر في نظام حقوقي منسجم نادر أو غير ممكن إطلاقاً؛ لذلك فإن الوقاية من احتمال وقوعه، من الناحية الحقوقية، تتطلب شرح العلاقة القائمة بين طرفي العقد الاجتماعي شرحاً منظماً ودقيقاً، ومعاقبة الذين ينتهكونها؛ وهذا ما يشير إليه الفصل الثالث من الدستور، والفصل العاشر من قانون العقوبات الإسلامي، الذي يخصّ المعتدين على حريم الحقوق الفردية والحريات الاجتماعية، فهو يتكفل إنزال العقاب بهم، وهو ما يؤكّد قانونية قانون العقوبات الوارد في الدستور؛ حيث القرارات تضمن تنفيذ الإجراءات الجزائية.

النظام العام، تفكيك المفهوم والصيرورة التاريخية

النظم في مقابل النثر يعني الكلام الموزن، ويعني نظم اللؤلؤ في الخيط، ويعني الانسجام، وإذا رافق النظم الاتساق والترتيب يوصف بالانتظام ضمن نسق معين وترتيب[١]، تماماً كحبّات السُبحة المنتظمة في خيط يجمعها نسق واحد، فالخيط هو قوام السبحة وهي قائمة بالخيط، وهكذا فقوام الأمّة في المجتمع الإنساني يكون بوجود نظام اجتماعي ووفاق ووحدة بين الأفراد، وهذا ما يستوجب إقامة حكومة على أساس الرأي العام.

في نظام الحكومة الإسلامية التي تقام على أساسٍ من البيعة، يكون إمام المجتمع الإسلامي وقائده أميناً على قدرة الأمة وحارساً للحقوق والحريات الاجتماعية والفردية، وداعماً للعزة والرفعة، وأساس ذلك كلّه هو النظام الاجتماعي، وفي ذلك يقول الإمام الرضا عليه السلام: «إن الإمام زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين».

فالإمام القائد أشبه بخيط قلادة اللؤلؤ يبعث على إحكام الارتباط بين أفراد المجتمع، ومن ثمّ يمكن تحقق الاستفادة الجماعية من طاقات الأجزاء التي تؤلّف المجتمع، فالإمام القائد زينة الأمة وموحّدها، كما أنّه يضع الطاقة الجماعية في خدمة التنمية والتقدّم، فيكون سبباً في التقدم الثقافي والمعنوي للشعب. إن هذا الواجب القيادي ـ وهو بذاته دليل الوحدة الوطنية ـ يعتبر بمثابة مؤسّسة حقوقية توجد نوعاً من النظام الاجتماعي، والمفهوم الحقوقي في أي مدرسة فكرية، يظهر ظهوراً مختلفاً باختلاف ظروف الزمان والمكان، وطبقاً لتقدّم المجتمع وتطوره فكرياً.

النظام العام ـ تاريخياً ـ اصطلاح ولدته الحقوق الثورية في فرنسا، إلا أن روحه كانت على امتداد التاريخ ملحوظة، وفي المراحل الأولى كان يطلق عليه اسم الأخلاق الحسنة، فمنذ القرن الثاني قبل الميلاد، وعلى أثر تحوّل الأحكام الحقوقية وتكاملها، دخل مصطلح الأخلاق الحسنة إلى الدراسات الحقوقية في روما، ومن ثم انتقل إلى الحقوق الفرنسية القديمة، وكان معناه يقرب من مفهوم المصلحة العامة والنفع الاجتماعي؛ لذلك فالأعمال الحقوقية المخالفة له تعتبر باطلة، وبعد ذلك،

انفصل النظام العام تدريجياً عن مفهوم الأخلاق الحسنة، وقام مفهوم المصلحة العامة والنفع الاجتماعي، واصطبغ أكثر بالصبغة العينية، فاعتبر ـ إلى جانب الأخلاق الحسنة ـ من الأسس الحقوقية.

يضاف إلى ذلك، أنه باتساع المجتمعات ولزوم وجود مبادئ أساسية، طرح النظام العام بوصفه حارساً للمؤسسات الحقوقية في كل بلد، حيث مصلحة المجتمع ومنافعه قائمة على وجودها وبقائها، فكل قاعدة أو قانون يضمن وجود المؤسّسات الحقوقية يكون مرتبطاً بالنظام العام، وما يخالف ذلك يغدو باطلاً مرفوضاً، وكثيراً ما كان يصحب ذلك ضمان تنفيذ العقوبات.

ثمّة اختلاف في تعريف النظام العام، فبعضهم يراه قابلاً للتعريف، وبعضهم يراه غير قابل له؛ أمّا الذين يرونه قابلاً، فيعرضون نظريتين[٢]، إذ وفقاً للنظرية الخارجية (النوعية) القريبة من نظرية الحقوق الطبيعية، يعتبر النظام العام نتيجةً للعلاقات الطبيعية بين الأشياء وأعضاء المجتمع، وهو أشبه ما يكون بالأمور التكوينية في عالم المادة؛ فليس هو وليد الحقوق، بل خالقها، إن القوانين والتعليمات الحقوقية تحافظ على نظام موجود في الخارج بصورة طبيعية ومستقلة؛ وبناءً عليه، فالنظام العام واحد من مبادئ الحقوق الطبيعية، وهو نفسه النظام الموجود في المجتمع الذي تقتضيه طبيعة الحياة الجماعية.

إن أتباع النظرية الداخلية (الشخصية) يميلون أكثر إلى أصالة الفرد، إنهم يرون أن النظام العام ليس نظاماً مادياً خارجياً أو طبيعياً موجوداً في الطبيعة أو في المجتمع، بل هو أمر اعتباري ناجم عن القواعد والقرارات الحقوقية الموضوعة الخاصّة بمجموعة من الأصول والأحكام التي تتعلّق بالهيئة الاجتماعية، بحيث لو زالت تلك الأصول والأحكام فلن يكون هناك مصداق للنظام العام؛ لذلك يتغيّر النظام العام بتغيّر القرارات الحقوقية، فهو، من حيث الزمان والمكان، أمر نسبي، ومن حيث الكمّ والكيف، فإن المؤسسات الحقوقية لأي مجتمع في أي زمان ومكان تتغير مصاديقها.

يبدو أن كلاً من النظريتين المذكورتين قد اكتفى بذكر جانبٍ من الواقع،

انطلاقاً من علاقة الحقوق الإلزامية بالمجتمع وتأثيرهما المتبادل على بعضهما البعض، فلا يمكن إنكار النظام الموجود في المجتمع والناجم عن النظم الطبيعي، أي إن النظم الطبيعي ـ مستقلاً عن الأصول والقرارات الحقوقية ـ أمر واقعي، تماماً كما النظم الناجم عن النظام الحقوقي لكل مجتمع واقع لا يمكن إنكاره.

إن الحقوق، فضلاً عن كونها هي التي توجّه النظام، تدافع عن النظام الخارجي الناجم عن طبيعة الأشياء أو العلاقات الاجتماعية؛ لذلك فإنّ النظام العام يحمل ملامح النوعية والطبيعية، كما يحمل ملامح الشخصية والتأسيسية، فمجاله أوسع من المفهوم الحقوقي، بل له مفهوم يتعدى الحقوق، ويراقب تنفيذ القواعد والمقررات الحقوقية، كما يضمن الأصول التي تبيّن صحة تنفيذ المقررات الخاصة بالنفع العام، فالنظام العام مفهوم كلّي ينطبق على الأمن الاجتماعي وصيانة الحياة الفردية وحريتها وأرواح الناس وناموسهم وأموالهم.

العلاقة بين النظام العام والأحكام الدينية والأخلاقية والحقوقية

وللنظام العام شدّة وضعف ومصاديق مختلفة؛ وبناء على ذلك يعتمد النظام العام على وجود نظام اجتماعي وفكر فلسفي؛ لذلك يؤخذ مفهومه من الأسس الفكرية للنظام الاجتماعي، ومن خصائص النظام العام في الحقوق العرفية هو افتراقه عن النظام الديني والأخلاقي، فهو هناك قائم على نظرية أصالة المجتمع المرفوضة في الفكر الإسلامي.

من وجهة نظر الإسلام، الأصالة لله وللأحكام الإلهية، والمصدر الحقيقي للحقّ والأحكام والإلزامات هو الشارع المقدس، وهكذا نجد أن أساس النظام العام هو الأحكام الإسلامية، وأن حقوق الأفراد وخياراتهم مقيدة أيضاً بأحكام الشرع ومقرراته، وأن كل من يحكم بغير ذلك فهو كافر وظالم وفاسق (المائدة: ٤٩، ٥٠، ٥١)، وللنظام العام قواعد خاصّة بحماية أسس الحقوق الإسلامية، أي حكم الشريعة الذي يحدّد الحدود لحفظ المصالح الخمسة: الدين والعقل والبنون والنفس والمال،

كما المصالح الأخرى التي يرتأيها الشرع، ويمنع انتهاكها.

إن المحور الرئيس للنظام الحقوقي الإسلامي هو الأحكام الشرعية، ومنشأ جميع القيم هو طاعة الله تعالى، فمن أسباب تشريع الأحكام الإسلامية ضمان مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع؛ مع تقدّم مصلحة المجتمع، إلا إذا كانت مصلحة الفرد أو الأفراد ذات أهمية أكبر من الناحية الكيفية. وهكذا نجد النظام العام في مجال الحقوق لا ينفصم عن الأحكام الدينية والأخلاقية، فكلّ منهما يكمل الآخر، بل إن الأحكام الحقوقية قائمة على الأحكام الدينية كما جاء في المادة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

إنّ القواعد الأخلاقية، وهي النابعة من الأحكام الدينية، تخلق القواعد الحقوقية، كما أنها هادية في تنفيذها ومرشدة للقاضي؛ لذلك فالنظام العام في الحقوق الإسلامية له جانبه الطبيعي كما له جانبه التعاقدي، وكلا الجانبين قائمان على التزام الأحكام الإسلامية، وهناك في دستور الجمهورية الإسلامية شكل خاص لهما يستند على السلطات الثلاث، تحت لواء قائد فقيه، عادل، تقي، عالم بزمانه، شجاع، مدير، مدبر، (المادة الخامسة)، وواجبات كلّ سلطة مذكورة بصورة منفصلة عن غيرها (المادة السابعة والخمسون من الدستور).

مفهوم الأمن الاجتماعي وعلاقته بالنظام العام

الأمن الاجتماعي جزءٌ من مفهوم الأمن القومي الأقرب إلى أن يكون داخلياً، وعلى الرغم من أن مفهوم الأمن القومي أكثر ما يرتبط بالشؤون الخارجية، ولذلك يدرس ضمن العلوم السياسية، إلا أنّه يمكن القول دون تردّد: إن العوامل الداخلية المؤثرة فيه ليست أقلّ أهميةً من العوامل الخارجية؛ لذلك يلحظ في تعريف الأمن القومي الجانبان معاً.

يرى «آرنولد والفرز» أن الأمن القومي يعني عدم الخوف من وجود خطر على القيم الحياتية، ويقول: إن الأمن نفسه دليل على عدم وجود ما يهدّد القيم المكتسبة، وهو دليل ـ من الناحية الفكرية ـ على انعدام الخوف من أن تتعرّض هذه القيم

للهجوم[٣]. هذا التعريف، فضلاً عن كونه يحافظ على السيادة الإقليمية، والنظام الاجتماعي، واستقلال البلاد، يشمل أيضاً الأمن الاجتماعي ورعاية الحقوق الأساسية؛ لذلك فإن الأمن القومي يضمن القوة العسكرية والقدرات الاستراتيجية في العلاقات الدولية، كما يملك أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية الداخلية أيضاً، وهي الشاملة لقضايا مهمّة مثل الاستقرار السياسي، والازدهار الاقتصادي، والحقوق والحريات الفردية، والوحدة الوطنية.

إن الأمن القومي في كلّ وحدة سياسية، يعتمد على ما فيها من ظروف اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية داخلية، حيث الأمن الاجتماعي يؤلّف جزءاً منه؛ ففي المجتمع الذي يتمتع بنظام اجتماعي منظّم يكون الأمن القومي نتيجاً لوجود النظام العام، والأمن والنظام متلازمان؛ فالمجتمع الذي يفتقر إلى النظام الاجتماعي يفقد الأمن، وفقدان الأمن يدلّ على عدم وجود نظام اجتماعي منظّم وقوي ومهيمن على الأمور. إن فقدان الأمن يؤدي إلى ضياع القوى البنّاءة التي يجب أن تكون فعالة على مختلف الصعد التنموية والتطويرية، وعلى الرغم من أن الأمن ظاهرة اجتماعية وحقوقية، لكنّه ـ أيضاً ـ إحساس داخلي من مقولة المعرفة، فهو يوجه الإنسان نحو المستقبل والظروف التي سوف يوجدها له، والاستفادة مما هو موجود، للتوصّل إلى المستقبل المطلوب.

إن المجتمع النامي هو الذي يمهّد الطريق، بضمان أمن الفرد والمجتمع، لخلق العلاقة بين المستقبل والماضي، وإلاّ فلن يكون هناك احتمال لتحقّق النمو والازدهار حقيقةً، بل يصبحان عرضةً للأهواء الفردية.

ومن الناحية السياسية، إذا فُقد الأمن الاجتماعي يصبح النشاط السياسي مضطرباً مذبذباً، وقد يخلّ بأسس النظام الاجتماعي ويقوم مقامه ويؤثر في النموّ الاقتصادي أيضاً، بينما تتهيّأ بوجود الأمن الاجتماعي الأرضية لظهور النشاط السياسي السليم، ويستطيع الفرد أن يعبّر بحرية عن معتقداته وآرائه لإصلاح الأمور السائدة في المجتمع، وبالفهم الحقيقي للمشاركة السياسية تتغير المواجهة بين طرفي العقد الاجتماعي إلى التفاهم واتحاد وجهات النظر والوفاق الوطني.

من الناحية الاقتصادية، يتشجع أصحاب رؤوس الأموال في استثمارها في المشاريع الرئيسة والإنتاجية؛ لذلك فإن الأمن والنظام الاجتماعي، فضلاً عن حفظهما الوحدة الوطنية وقوّة النظام السياسي، يؤديان إلى حصول استثمار اقتصادي سليم لرؤوس الأموال واستغلالها استغلالاً إيجابياً؛ أما عدم وجود الأمن والنظام فيدفع برؤوس الأموال إلى مشاريع تخفض من فائدة رأس المال؛ لذلك يرتبط النظام بالأمن الاجتماعي ـ وهما يتجلّيان في الأمن السياسي ـ ارتباطاً وثيقاً بجميع الظاهرات الاجتماعية بما فيها الثقافية والحقوقية والاقتصادية، فتكون لهما بذلك أهمية خاصة.

يتضح شكل الأمن الاجتماعي، على أساس النظام العام، في موادّ الدستور، وهذه المواد، التي تتجلى فيها إرادة الأمة والميثاق الجماعي، تمثل جانباً من النظام العام للنظام الحقوقي؛ لذلك فإنّ أهم واجب من واجبات السلطة التشريعية هو حراسة تلك المواد وحمايتها، ولابد أن تكون أشدّ المؤسّسات السياسية الأخرى في التزام تنفيذها والاعتقاد بها، وأن تكون دقيقةً في المصادقة على القوانين العادية؛ كيلا يكون هناك تجاوز لمواد الدستور. إن إهمال هذا الواجب المهمّ يغري القيّمين على الأمور بعدم التزام القواعد الخاصة بالنظام العام، ويبعث على التعرّض للحقوق والحريات الفردية، ومن ثم يعرّض الأمن الاجتماعي ونظامه للخطر، ولما كانت مبادئ الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والمدوّنة على أساس الأحكام الإسلامية، هي الأساس الأول للنظام العام في الحقوق الإيرانية، فكلّ قانون مباين للأساس المذكور لا يكون قانونياً ولا قابلاً للتنفيذ.

المسؤولية الحقيقية لمجلس صيانة الدستور في الجمهورية الإسلامية

إن مسؤولية الإشراف على هذا الأمر تقع على عاتق مجلس صيانة الدستور، فهذا المجلس ليس مسؤولاً عن الإشراف على قوانين السلطة التشريعية فحسب من حيث مطابقتها للأحكام الشرعية والدستور، بل عليه الالتفات إلى أسس النظام العام

في الحقوق الإيرانية، ففي الوقت الحاضر توجد قوانين أقرّها مجلس الشورى الإسلامي وصادق عليها مجلس صيانة الدستور، لكنها مع الأسف مغايرة للنظام المذكور في الدستور نفسه، ومن ذلك يمكن الإشارة إلى المادة (٢٨٩) من قانون إصلاح ١. و. ك الذي أقر في ١٣٦٨هـ ش(١٩٨٩م)، والمادة (٢٩) من قانون تشكيل المحاكم الجزائية، ١و٢ الذي أقر في ١٣٦٨هـ ش(١٩٨٩م)، والمادة (٨) من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة الذي أقر في ١٣٧٠هـ ش(١٩٩١م). إن القوانين المذكورة في قانون العقوبات تجيز للقاضي، في حالة عدم وجود قانون أو السكوت، أن يقوّم سلوك الأشخاص طبقاً للمصادر والفتاوى الموثوق بها، أي أن يقوم ـ في الواقع ـ مقام المشرّع، وأن يفرض الإدانة والعقاب.

من جهة أخرى، المادة (٢) والبند (٣) والمادة (٤) من القانون المذكور تمنح صلاحية المحاكم الذاتية والمحلية لرئيس السلطة القضائية؛ وهذا مخالف للأصول الحقوقية المسلّم بها، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومبدأ قانونية الجريمة والعقاب، وقانونية المحاكمة. إن الأصول المذكورة المقبولة في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والقائمة على الأحكام الشرعية لا تجيز هذا للمشرّع العادي، والظاهر أنّ قيام مجلس صيانة الدستور بتأييدها كان ناجماً عن تساهل، ولسوف نبيّن الأسس النظرية للاستدلال المذكور.

نظام قانونية الحقوق الجزائية ودوره في التنمية

باعتبار المصطلح اللاتيني **NaIIum Crimen NuIIa poena Sine Leqe** ما من سلوك يعتبر جريمة، وما من عقاب يمكن أن ينفّذ إلا إذا اعتبره المشرّع جرماً قبل زمان الارتكاب وعيّن له عقاباً، بناء على ذلك، فالجريمة هي السلوك الذي عيّن النظام الاجتماعي لارتكابه عقاباً، والعقاب ردّ فعل الهيئة الاجتماعية إزاء مرتكبي الجريمة، أي أن المشرّع هو وحده القادر على تمييز الجريمة وتعيين عقابها، إن هذا المبدأ الناجم ـ منطقياً ـ عن مبدأ استقلال السلطات (المادة ٥٧ من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية)، يعتبر أساساً للحقوق الجزائية، وعلى أثر تحوّل القوانين الجزائية

يسري ذلك إلى جميع عناصره، بما فيها أصول المحاكمة وصلاحية المحاكم، أي أن المشرّع ليس وحده من يملك تعيين الجريمة والعقاب، بل له وحده تعيين المحاكمة، وصلاحية المحاكم، وكيفية التعامل مع المجرمين.

إن المحكمة الصالحة للنظر في الجرائم يعيّنها القانون (المادتان ٣٦ و ٣٧ من الدستور)؛ لذلك فإن قانون العقوبات فرعٌ من فروع قانون الحقوق الصرف، بحيث إن مصادر الحقوق الأخرى، خاصّةً العرف والعقائد، لا دور لها في تعيين الأحكام، وإنما يمكن أن يكون لها تأثير في تفسير موضوعاتها؛ لذلك، فالمطاع في تعيين عناوين الجرائم وميزان عقوباتها وأنواعها وصلاحية المحاكم وكيفية تعقّب المجرمين ومحاكمتهم، إنما هو أحكام المشرّع الذي يعمل، طبقاً للمادة ٥٧ من الدستور، تحت إشراف الولي الفقيه، ويؤيد مجلس صيانة الدستور قراراته.

قانونية الجزاء، وعدم ثبوت حق للقاضي في التجريم الاستنسابي

بناءً على ذلك، إذا لم يكن للقانون وجود فإن الأصل هو الجواز، وما من محكمة تكون صالحةً لتعقّب المجرمين، بل لا يمكن ـ أساساً ـ إرجاع قانون العقوبات إلى ما سبق، وكلّ قانون نافذ المفعول بعد المرور بمراحل عديدة كالمصادقة، والتأييد، والتوشيح، والإبلاغ، والنشر، مؤثر في الآتي، لا الماضي (المادة ٤ من قانون العقوبات)، ولا يشمل ما قبل ارتكاب الفعل، إن تعيين الحدّ الفاصل بين السلوك المشروع وغير المشروع من حق المشرّع، بل من واجبه، بينما قاضي محكمة الجزاء ليس له أن يقوّم سلوك الأفراد ويعتبره جريمةً، ولا أن ينفذ عقاباً دون وجود قانون يستند إليه، حتى المشرّع ليس له أن يُخضع أعمال الأشخاص السابقة لأيّ قانون جديد يقرّه بالنسبة للجريمة والعقاب، وإن ارتكاب أي عمل، وإن كان خلاف الأخلاق أو مضراً بالنظام العام، ما دام المشرع لم يمنعه، يكون جائزاً ومباحاً.

لذلك، عند فقدان النص أو عند سكوت القانون عنه، على القاضي أن يصدر حكماً بالبراءة؛ لأن القاضي هو وحده الناطق باسم المشرّع، وواجبه تطبيق القانون

على المصاديق، أما تعيين مصلحة المجتمع وأيّ سلوك يضرّ بها ويجب معاقبته، وأي نوع من العقاب تستحقّه كل جريمة، وأيّ الأصول يجب أن تتبعها المحكمة ذات الصلاحية في النظر في الجريمة المرتكبة؟ كلّ ذلك خارج وظيفة القاضي والذين يتولّون السلطة القضائية، وهذا بذاته من المصاديق العليا للنظام العام. واتخاذ أيّ قرار مخالف له، ولو بقانون، يكون عديم المفعول.

إن واجب المشرّع في تعيين قائمة بالجرائم وعقوباتها وصلاحية المحكمة كان على امتداد التاريخ من مطالب الإنسان الطبيعية؛ فالإنسان ـ فطرياً ـ يرى نفسه محقاً في أن يطّلع على موازين السلوك السليم والسلوك الممنوع في المجتمع؛ فإذا لم يجب المجتمع جواباً إيجابياً عن هذا الطلب الطبيعي، يصيب أفراد المجتمع الارتباك في اتّباع السلوك الصحيح، ويركبهم الخوف من عقاب محتمل؛ لعدم معرفتهم بحدود صلاحيات المحكمة وأصول المحاكمة، فيؤدي ذلك إلى نكوصهم عن القيام بنشاطات بنّاءة، ومن ثمّ شلّ عملية التنمية.

إنّ إنزال العقاب بمن لا يعرف إرادة المشرّع فيما يتعلّق بالممنوعات والصلاحيات عقابٌ بلا بيان وهو قبيح، ويعبّر عن سوء استغلال السلطة التي يفوّضها المجتمع للقائمين على إدارة الحكومة، مما يثير روح التمرّد والعصيان في الأفراد، ويضعف من حُسن احترامهم للقانون، ويكون عائقاً كبيراً في طريق تحقّق النظام والأمن الاجتماعي، وحائلاً في وجه التنمية والتقدّم على مختلف الصعد، وعلى الأخصّ على الصعيد الاقتصادي.

إنّ اتخاذ سياسة مفيدة ومؤثرة لتحقيق النظام والأمن الاجتماعي والتنمية والازدهار الشاملين، يستوجب أن يطّلع أفراد المجتمع على حدود الحريات والممنوعات القانونية، وميزان العقوبات وكيفية تنفيذها، وصلاحية المحاكم، وقوات الشرطة، وأن يكون القائمون على أمر القضاء وقوات الشرطة قد تلقوا التعليمات اللازمة، إن اعتبار قانونية الحقوق الجزائية، بالإضافة إلى حماية الهدف المذكور، يحول دون تحقيق المخالفين أهدافهم المضادّة لمجتمعهم، كما يحول ـ نفسياً ـ دون تخلّفهم عن

مجاراة السلوك الاجتماعي، ويساعد ـ اجتماعياً ـ مساعدةً قيمة في إجراء العدالة القضائية، ويخرجه من الانحراف مع الأهواء والأذواق الفردية، ومن حالة العدالة التصادفية إلى العدالة العامة الشاملة.

ويمكّن النظام المذكور الفرد في المجتمع من الدفاع عن حقوقه وحرياته إزاء تخويلات الحكومة المطلقة، إنّ تحديد سلطات الحكومة ضمن إطار القوانين والأصول يبعد تنفيذ العقد الاجتماعي عن تأثير الرغبات الشخصية، كما أن قانونية نظام الجرائم والعقوبات والمحاكمة وصلاحية المحاكم، وهو ما نطلق عليه اسم نظام قانونية الحقوق الجزائية، يؤلّف سداً أمام تعدّي السلطتين: التنفيذية والقضائية على حقوق الأفراد.

إذا ما أجيز الجهاز القضائي في تعيين الجريمة والعقاب خارج نطاق القانون، ودون الأخذ بنظر الاعتبار النظام القانوني المذكور (المادة ٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة ١)، ليقوم بنفسه بتعيين حدود صلاحيات (الفقرة ٣ والمادة ٣ والمادة ٤ قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة ع.١) إضافة إلى إهمال مبدأ فصل السلطات.. فإنّ ذلك كلّه يزلزل النظام الاجتماعي ويخلّ بالأمن العام؛ فإذا ما تعرّضت حقوق المواطنين وحرياتهم للأذواق الشخصية واستنباطات القضاة الخاصة، فإن ثقة الناس بالحكومة سوف تتزعزع، فالعدالة الاجتماعية والمنطق الحقوقي والفطرة الإنسانية تحافظ على احترام نظام قانونية الحقوق الجزائية، تماماً كما السياسة الجنائية للنظام الاجتماعي أيضاً ـ من حيث الإرهاب العام والخاص، وإصلاح المجرمين ـ تقتضي التزامها، وفي النهاية، التزام النظام المذكور يستدعي نموّ الشعور الاجتماعي ونضجه، والتقدّم الثقافي في المجتمع، والإعداد للازدهار الاقتصادي، وتشجيع رؤوس الأموال على الاستثمار السليم في الصناعات الأُم.

إذا تصوّرنا مجتمعاً منظماً يستطيع فيه القاضي أن يعتبر سلوكاً ما ـ طبقاً لاستنباطاته الشخصية من المصادر التي يجب أن يستند إليها المشرّع ـ جريمةً، فلابد من أن نعترف بأن ليس في ذلك المجتمع أي وجود خارجي للأمن القضائي ولا للحريات الفردية، ولا يجرؤ أحد على استثمار رأس ماله بصورة إيجابية وبنّاءة، إنّها النظم

الاستبدادية التي ترى في التزام قانونية الحقوق الجزائية مانعاً يحول دون قمع معارضيها ومحاكمتهم(٤).

النظرة الإيرانية الحقوقية إلى نظام قانونية الحقوق الجزائية

يرجع هذا الأمر ـ تاريخياً ـ إلى عام ١٣٢٥هـ. ش(١٩٤٦م) يوم تمّت المصادقة على ملحق الدستور، فالمواد ٩ إلى ١٤، الملحقات بالدستور، تشير كلّ منها ـ بشكل ما ـ إلى مفهوم النظام المذكور ونتائجه. كما أن المشرّع، بتصديقه المواد ٢و٦ من ق. م. ع. سنة ١٣٠٤هـ ش، قد قبل بالنظام المذكور، وفي اصلاحات سنة ١٣٥٢هـ ش(١٩٧٢م) أكّده مرة أخرى.

لقد شرحت النظرة القضائية للمحاكم العادية والعالية، وكذلك العقيدة الحقوقية، الأسس الحقوقية لهذا النظام؛ وبعد انتصار الثورة الإسلامية، وعلى الرغم من توكيد روح الدستور ومواده المختلفة المبنية على قانونية الجريمة والعقاب والمحاكمة وصلاحية المحاكم (مواد الفصل الثالث من الدستور، والمادة ١٦٩ والفقرة ٤ من المادة ١٥٦ منه) عند المصادقة على المادة ٢٨٩ من قانون إصلاح قانون المحاكمات الجزائية لسنة ١٣٦١هـ ش(١٩٨٢م)، والمادة ٢٩ من قانون تشكيل المحاكم الجزائية لسنة ١٣٦٨هـ ش(١٩٨٩م)، والمواد ٢و٣و٤و٨ من ق. ت. د. ع.١. لسنة ١٣٧٢هـ ش(١٩٩٣م)، عرض النظام المذكور. المقبول في الدستور، للاستهانة والإهمال، وبافتراض أن بعث رسول الله ﷺ بالنبوة ونزول القرآن وأحكام الإسلام، بما فيها التعليمات الخاصة بالحدود والقصاص والديات قد شرحت للناس، ظنوا أن ليس ثمة ما يوجب تدوين قوانين الجزاء وإبرامها بالتشريع، إن هذا التصور غير واقعي، وهو يغفل عن النتائج الإيجابية لنظام قانونية الحقوق الجزائية، لقد جرى التوسّع في مصاديق القانون إلى القرآن والسنّة والمصادر الفقهية الموثوق بها والفتاوى المشهورة، واعتبر القانون ـ سواء المدوّن وغيره ـ نافذاً، والحال أن القانون ـ حقوقياً ـ هو ما شرّعه المشرع ويصبح نافذ المفعول بعد المرور بمراحل التصديق والتأييد والإبلاغ والنشر.

المصادر الدينية والفقهية مرجع المشرّع أم القاضي؟

إن المادة ٤ من الدستور تؤكّد أن القرآن والسنّة والمصادر الفقهية يجب أن تكون مرجعاً للمشرّع عند تدوين القوانين، لا مصدراً يرجع إليه القاضي، عنى ذلك أنها ليست في عرض القانون بل هي الأساس والقاعدة المدوّنة له، فالمشرّع هو وحده المخوّل في الرجوع إليها، لا القاضي. وبعبارة أخرى: إن الولي أو قائد المسلمين هو الذي له صلاحية إجراء الحدود والتعزيرات الإسلامية، أمّا القضاة فهم مخوّلون ـ بإذن من الولي، عن طريق السلطة التشريعية ـ بالنظر في قضايا العقاب، كما أنه في حالة تعدّد المراجع والمجتهدين الجامعين للشرائط، تكون الأولوية لمن بيده أمر الحكومة ويده مبسوطة، وهو الذي يدعى في الدستور باسم الولي الفقيه.

إن انطباعاً غير هذا يؤدّي إلى تدخّل عدد كبير من الذين يملكون الشروط، دون أن يكون لهم دور القيادة، في الحكومة، الأمر الذي يتعارض مع لزوم تشكيل حكومة إسلامية، وتدخّل أفراد عديدين في موضوع يتعلّق بالنظام والأمن الاجتماعي يؤدي إلى تشتت الأمور، ويزعزع استقرار الدولة ودوامها؛ لذلك ـ في هذه الظروف السائدة، والافتقار إلى القضاة المؤهلين للأحكام الأولية ـ يكون القضاة الذين يخوّلهم وليّ الأمر هم المتصدّين لمنصب القضاء، وبهدف تعيين عناوين الجرائم وتنفيذ العقوبات الإسلامية وبيان حدود صلاحيات المحاكم وأصول المحاكمة، مع وجود ولي الأمر المتولي لأمر الحكومة، لا يصل الدور للمسؤولين عن السلطة القضائية الذين عينهم ولي الأمر، ولا يملكون الخيارات المذكورة في الروايات وأقوال الفقهاء، كالتعزير بما يراه الحاكم.

إنّ الذين دوّنوا الدستور كانوا متنبّهين لهذا الموضوع، ومنهم الشهيد بهشتي، عند دراسة المادة ٣٤، إذ قال: الآن القاعدة هي أن المجتهد الذي أذن له مجتهد يمكنه أن يكون قاضياً.. لكن إذا أعطي لغير المجتهد، عندئذ يكون محدّداً بحدود الإذن الذي أعطي له، أي عندما يريد الحاكم أن يأذن لغير المجتهد بالقضاء، فهو يقول له ـ بحسب صلاحيته واستيعابه ـ : «أنت مأذون بالقضاء في هذه الحدود».

وعليه، لقد أقرّ الدستور بنظام قانونية الحقوق الجزائية، على أساس المبادئ

العقلية والعناية بمصلحة النظام الإسلامي وبحقوق الناس والحيلولة دون تدخّل الذوق الشخصي في استنباط الأحكام الشرعية.

هناك في مواد الفصل الثالث، والمبادئ ٧٢ إلى ٩١ والفقرة ٤ من المادتين ١٥٦و١٦٩ تصريح بذلك، وبأخذ الفقرة ٤ من المادة ١٥٦ والمادة ٤ من الدستور بنظر الاعتبار، لا يبقى شك في أن المصادر الفقهية والفتاوى المشهورة لا تتمتع بخصائص القانون، وأن قاضي الجزاء لا يستطيع الاستناد إليهما في معاقبة المجرمين، كما أن مجرد ذكر الأحكام والقرارات الجزائية في المصادر الفقهية لا يكفي في نظر الدستور، ولا يمكن اعتبارها بمثابة «البيان» المذكور في القاعدة العقلية المعروفة بقبح العقاب بلا بيان، فعلى الرغم من تعيين العقوبات الشرعية وبيان الفقهاء لها وأن ليس للوالي الإسلامي أن يغيّر في موازينها، لكنّ الدستور يقول في بيان وظائف السلطة التشريعية صراحةً: إن تنفيذ الحدود والمقرّرات الجزائية الإسلامية المدونة قد تم توكيده، فإذا حملت العبارة على المعنى العرفي، فلا شك في أن المقرارات المدوّنة هي نفسها قوانين السلطة التشريعية، يؤيد ذلك الظهور والتبادر.

إن القول بأن تنفيذ العقاب على أيدى القضاة المأذونين، طبقاً للمصادر الفقهية والفتاوى المشهورة، شرعي وقانوني، يشبه القول بأن القرآن بمثابة دستور الجمهورية الإسلامية فلا حاجة لقيام مجلس تأسيسي أو خبراء، وعليه فالمادة العامة ١٦٧ من الدستور، وقبل التأكد من وجود المخصص، وهو المادة ٣٦و٣٧و١٦٩ والفقرة ٤ من المادة ١٥٦ من الدستور، ليس لها قابلية التنفيذ، حيث إنّ المواد المذكورة لا تتعارض فيما بينها؛ لذا يمكن العمل بها بالرجوع إلى قاعدة «الجمع مهما أمكن أولى من الترك»، فالجمع بين هذه المواد ينتج عنه أن الرجوع إلى المصادر الفقهية والفتاوى المشهورة، في حالة عدم وجود نصّ أو السكوت أو نقص القانون في تعيين الحكم، ينصرف إلى الأمور الحقوقية. كما أنّ لفظ (فقط) في المادة ٣٧ من الدستور يعدّ أداة حصر، تدلّ على أن الحكم بتنفيذ العقاب عن غير طريق القانون وبواسطة مرجع غير الذي عيّنه القانون، يخالف مبادئ الدستور.

إذا استطاع حاكم الجزاء، بالاستناد إلى مصدر غير الذي أقرّته السلطة

التشريعية، أن يعاقب الناس، فان المبادئ المذكورة لا تتخذ حالة التنفيذ، وتتعارض موادّ الدستور مع بعضها، وهو خلاف الأسلوب السائد في التشريع.

وهذا الاعتراض يصدق أيضاً فيما يتعلق بالمواد ٢و٦ من قانون العقوبات الإسلامي، لسنة ١٣٦١هـ ش(١٩٨٢م)، والمادة ٢٨٩ من قانون تعديل قانون المحاكمات الجزائية لسنة ١٣٦١هـ ش، والمواد ٢و١١ من قانون العقوبات الإسلامي لسنة ١٣٧٠هـ ش(١٩٩١م)، والمواد ٢و٣و٤و٨ من قانون تشكيل المحاكم العامة والثورة لسنة ١٣٧٣هـ ش(١٩٩٤م)، والقوانين المتغايرة يحملها مجلس صيانة الدستور على التسامح.

إن تبنّي سياسة جنائية مفيدة وعملية في طريق تحقيق النظام والأمن الاجتماعي للوصول إلى التنمية والتقدّم الشاملين، مع الأخذ بنظر الاعتبار المصلحة العامة والحقوق والحريات الفردية والجماعية وتنفيذ العدل القضائي، يقتضي أن يقوم المشرّع العادي بتبنّي السيرة الحسنة للمشرّع الرئيس وأن لا يسمح بجرح نظام قانونية الحقوق الجزائية وصدور أحكام متهافتة، مما ستكون نتيجته إيجاد الاضطراب في القضاء.

موقف الإمام الخميني من التعيين القانوني للتعزيرات

إن سيره الإمام الخميني الراحل تؤيد القول بأنّ القرارات المخالفة للدستور تتعارض والمصلحة العليا للنظام الإسلامي؛ لذلك يجيب عن سؤالٍ بالقول: «في هذه الظروف، حيث الغالبية العظمى من القائمين بأمر القضاء لا تتوفّر فيهم الشروط الشرعية اللازمة للقضاء، وإنما الضرورة هي التي أملت إجازتهم، ليس لهم الحقّ في تعيين الحدود والتعزيرات دون إجازة الفقيه الجامع للشروط، بناء على ذلك يلزم تعيين هيئة تتألف من... تعيّن حدود التعزيرات ضمن إطار إجازتها، ولا يحقّ لها تجاوز ذلك»[(٥)].

ولإزالة الشبهة في أن يكون القضاة المأذونون حكّاماً شرعيين؛ يقول: «إن قول الفقهاء يقضي بكون القضاة القائمين بذلك هم حكّام شرع فعلاً، مع أن غالبية القائمين بالقضاء لا يملكون الشروط الشرعية لذلك، بل في نظري حتى إذا أذن لهم وعيّنهم الولي الفقيه، لا يمكن إطلاق صفة الحاكم الشرعي عليهم، وما قيامهم

بأمر القضاء إلاّ من باب الضرورة، وذلك لأنه عند عدم وجودهم سوف يتصدّى لأمر القضاء أشخاص من غير الإسلام أو من اللاأباليين الذين ينتحلون الإسلام..»(٦).

إن التكليف المذكور في الفقرة ٢٩ ق. ت. د. ك، ١و٢ يقول: «في حالة كون القاضي مجتهداً جامعاً للشروط، وكانت فتواه الفقهية مخالفة للقانون المدوّن، تحوّل إضبارة القضية إلى قاضٍ آخر»، والظاهر معارضة ذلك لنصّ المادة المذكورة، ويعني هذا أن القضاة مكلّفون بالعمل على وفق وجهة نظر المرجع الذي أذن لهم بالقضاء.

وفي الوقت الحاضر مجلس الشورى الإسلامي هو المتصدّي لتنفيذ أوامر الولي الفقيه في مجال التشريع، فإن قرارات السلطة التشريعية هي المعنيّة بذلك.

جاء في الفقرة المذكورة أنه إذا لم يستطع المجتهد الجامع للشروط أن يصدر حكماً طبقاً لفتواه، فالقاضي المأذون أولى أن لا يستطيع إصدار حكم استناداً إلى استنباطاته من المصادر الفقهية، وإذا كان للقاضي المأذون الحقّ في الرجوع إلى المصادر الفقهية الموثوق بها أو الفتاوى المشهورة، فمن الأولى أن يكون القاضي المجتهد الجامع للشروط قادراً؛ استناداً إلى نظرته الفقهية كمصداق للفتاوى المشهورة أو المصادر الفقهية الموثّقة؛ لكنّ تمييز المصادر الفقهية الموثوق بها والفتاوى المشهورة ليس من الأمور البسيطة التي يمكن أن توكل إلى القاضي المأذون.

هذا الأسلوب لا يتطابق مع الدستور ولا مع السيرة العملية للإمام الخميني، ولا مع السيد القائد الخامنئي، الذي قال في لقائه الأخير مع مسؤولي السلطة القضائية: ليس للقاضي في المحكمة رئيس فوقه، إلاّ الله والقانون..

لقد أكّد الدستور، في المادة ١٦١ ـ هادفاً إيجاد الأمن القضائي والتزام مبدأ التساوي أمام القانون في تنفيذ العقوبات ـ أكّد على وحدة الرؤية القضائية التي تتحقق بالتزام قانونية الحقوق الجزائية؛ لذلك فإن الإدارة الحقوقية في السلطة القضائية، في النظرية المرقمة ٧/٦٠٧٣ ـ ٦٢/١٢/١٠ صرّحت: جاء في المواد ٣٧ و١٦٩ من الدستور، والمادة ٦ من قانون العقوبات الإسلامي «أنّ القيام بعمل أو عدم القيام بعمل ممّا لم يصرّح به في القرارات النافذة أنّه جرم، لا يمكن اعتباره جريمة، ولا يمكن تعيين عقاب لمرتكبه»(٧).

وفي النظرية المرقمة ٧/٦٣٨١ ـ ٦٩/١٢/١٨ تقول الإدارة المذكورة: «إن مبدأ قانونية الجريمة والعقاب، وكون أيّ عمل ليس جرماً إلاّ إذا عين القانون عقاباً له، مقبول لدى مشرّع الجمهورية الإسلامية أيضاً».

وهذا المعنى موجود أيضاً في المادة ٢ من القانون الخاصّ بالعقاب الإسلامي، حيث صرّح به تصريحاً واضحاً، فلا يمكن في الشرع العثور على عمل يكون جرماً ولا يكون قد عيّن له من قبل عقاباً، فعندما تطرح قضية لم يعيّن القانون لها عقاباً، فلابد من القول: إن ذلك العمل لم يكن جرماً ولا يمكن تقديمه للمحاكمة، إن اجراء قرارات المادة ٢٩ من قانون تشكيل محاكم الجزاء رقم ١ و٢ يكون عندما لا يوجد في القضايا المطروحة حكم صريح في القانون، أو توجد عبارات وكلمات مبهمة وغامضة عن أحكام تبدو ـ ابتداءً ـ غير واضحة المعنى، فينبغي الرجوع فيها إلى النصوص الفقهية والفتاوى المشهورة، كما أن حقّ الله وحقّ الناس اللذين ورد ذكرهما في المادة ٢٩٠ من قانون تعديل قانون المحاكمات الجزائية، والمادة ١٥٩ ق. ت.، إما أنهما لم يأت تعريفهما في القانون، ولم يعدّدهما مع الجرائم القابلة للعفو، أو كون بعض الجرائم قابلة للعفو موضع شك، مثل السرقات التعزيرية، وعما إذا كان يمكن العفو عنها بعد رفعها إلى الفتاوى الفقهية لتعيين ما ينبغي.

إنّ قرارات المادة ١٦٧ من الدستور الخاصّة بأمور الجزاء، تُعنى بتعيين الموضوعات وتفسيرها، لا وضع حكم للجريمة والعقاب، خاصة بعد تنفيذ قانون المحاكم العامة والثورة، إلاّ إن كثيراً من القائمين بأمر القضاء هم من المثقفين الجامعيين الذين ليست لديهم الشروط العلمية اللازمة للرجوع إلى المصادر الفقهية الموثقة والفتاوى المشهورة.

الاعتراض الآخر الذي يخطر ببال المخالف لما قلنا هو أن مجلس الصيانة عند دراسة اقتراح إلحاق محاكم الثورة الإسلامية بوزارة العدل أبدى رأيه بقوله: «إن المادة ٢ اقتراح بالسماح لمحاكم الثورة بالرجوع إلى كتاب تحرير الوسيلة للإمام الخميني وإصدار أحكامهم بمقتضاه، لكن بما أن هذا الكتاب كتب باللغة العربية، فما تقول المادة ١٥ من الدستور من أنّ لغة البلد الرسمية هي اللغة الفارسية، وأنّ النصوص

الرسمية يجب أن تكون بالفارسية، يخالف هذا القول».

وهذا الاعتراض يصدق أيضاً بشأن الرجوع إلى المصادر الفقهية الموثوق بها والفتاوى المشهورة؛ لأن تلك المصادر غالباً ما تكون قد كتبت باللغة العربية، وإلزام الناس بتعلّم العربية يخالف المادة المذكورة، كما أنه يسبّب العسر والحرج والتكليف بما لا يطاق.

وبناء على ذلك، فإن الدستور لم يضع قوانين تعطي الحرية للقضاة في الرجوع إلى المصادر الفقهية لتمييز عناوين الجريمة والعقاب، أي على المشرّع، مع الأخذ بنظر الاعتبار مبدأ قانونية المحاكمة، أن يعيّن حدود صلاحية كلّ محكمة، سواء كانت صلاحيةً ذاتية أم محلية، وليس له أن يحوّل واجبه هذا إلى رئيس السلطة القضائية.

إذا كان الإسلام يرمي إلى ضمان الأمن للتنمية، يجب أن يلتفت إلى أن أساس هذه الأمور هو المحافظة على حقوق الإنسان وحرياته وكرامته، وأنّ لبلوغ هذا الهدف ينبغي تهيئة الظروف النفسية اللازمة للذين يعملون على طريق التنمية، ورعاية حقوقهم القانونية والشرعية وضمانها. ومن البديهي حيثما يكون الأمن تكون التنمية ممكنةً، وحيثما لا يكون الناس في أمان وحيثما تكون الحقوق والحريات عرضةً للأذواق والاستنباطات الشخصية للمسؤولين، بمن فيهم القضاة، فلن تتحقّق التنمية.

إنّ قوام المجتمع مبنيّ على الدفاع عن حقوق الناس وتطبيق العدالة التي تعتمد ـ في الجزائيات ـ على التمسّك بقانونية الحقوق الجزائية ونتائجها.

ما قلناه كان منطلقاً من انطباعات دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي ميّز السلطات الثلاث بعضها عن بعض بوظائفها الخاصّة المستقلة، تحت إشراف قائدٍ واحد؛ فإذ أريد أن يقوم بأمر الحكومة الإسلامية فقهاء متعددون، فيكون لكلّ فقيه أن يفصل في خصومات الناس وفقاً لوجهة نظره، ويقيم الحدود والقرارات الجزائية الإسلامية، فإن ذلك مرفوض دستورياً، بل مرفوض على مستوى ما تستلزمه بيعة الناس، وإن الذين يفسّرون الحاكم في «التعزير بما يراه الحاكم» على أنه القاضي، فلن يعملوا ـ إذا التزموا دستور الجمهورية الإسلامية ـ بموجب النتيجة المترتبة على تفسيرهم.

نتيجة البحث

إنّ المحافظة على النظام والأمن الاجتماعي من الأصول الأولية في الحياة الاجتماعية، وإن تحقّقها من الناحية الحقوقية منوط بتنفيذ العدالة، وتنفيذ العدالة يستوجب أن يكون آحاد الناس مطّلعين على ما هو ممنوع، وأن يعرفوا صلاحيات المحاكم وأصول المحاكمات، وميزان العقوبات المفروضة على المخالفين، وهذا المفهوم هو ما يصطلح عليه بنظام قانونية الحقوق الجزائية.

إن القضاة، على أثر ذلك، مكلّفون ـ في مجال الجزاء ـ بالاستناد إلى القانون وحده، وأن يكونوا الناطقين باسم المشرّع.

هذا المفهوم مقبول في مواد مختلفة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، كما يتفق أيضاً مع أسس الفقه الإسلامي، وإن عدم التزامه عائقٌ كبير في سبيل تحقق الأمن والنظام الاجتماعي، كما أنّه يقضي على الحالة النفسية اللازمة للتنمية، خاصة على الصعيد الاقتصادي.

وبالنظر إلى الأسس الحقوقية للبحث، والتصريح في المواد ٢٦ و٢٧ و١٦٩، والبند الرابع من المادة ١٥٦ من الدستور، ينبغي ـ عند التزام النظام المذكور ـ الالتفات إلى أنّ ذلك القسم من قرارات قانون تشكيل المحاكم العامة ومحاكم الثورة، والتي تتعارض مع المفهوم المذكور، تعتبر ناقضاً لمواد الدستور، وعلى المشرّع أن يأخذ المادتين ٢ و١١ من الدستور بنظر الاعتبار؛ لبذل الجهد في إصلاحها، حتى لا تكون حقوق الناس وحريّاتهم خاضعة لأذواق القضاة، ولا تعرّض وحدة الرؤية القضائية للتجريح، ومن ثم تتهيأ الفرصة النفسية اللازمة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، ويتشجّع أصحاب رؤوس الأموال ـ بعد اطّلاعهم على الممنوعات وعلى حقوقهم الاجتماعية ـ لاستثمارها في مختلف المجالات بكل اطمئنان، اعتماداً على رعاية المسؤولين وأولياء الأمور في الشؤون القضائية لحقوقهم.

* * *

الهوامش

1 ـ دهخدا، علي اكبر، لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشكاه تهران، مادة: نظم ونظام.

2 ـ أحمدي واستاني، عبد الغني، نظم عمومي در حقوق خصوصي، انتشارات ابن سينا، ١٣٧٣هـ ش، وانظر: yues derains نظم عمومي وحقوق قابل اجراء: ١٦٧ ـ ١٧٢، ترجمة محمد اشتري، مجلة حقوقي، دفتر خدمات بين المللي، العدد ٩.

3 ـ هافندورن، هلكا، معماي أمنيت، نظرية بردازي وايجاد قواعد در زمينه امنيت بين المللي، ترجمة: علي رضا طيب، مجلة سياست خارجي، العدد ٤، السنة السادسة.

4 ـ انظر: أبو عامر، محمد زكي، قانون العقوبات، القسم العام، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٩٢؛ والقهوجي، علي عبد القادر، قانون العقوبات، القسم العام، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦؛ وصانعي، برويز، حقوق جزاي عمومي ١: ١٧٥، انتشارات دانشكاه ملي، ط ٣.

5 ـ مهربور، حسين، سركذشت تعزيرات، مجله كانون وكلا، العددان ١٢٨ ـ ١٢٩.

6 ـ صحيفة جمهوري إسلامي، العدد ٥٢٢٧، الأحد ٨ تير ١٣٧٦هـ ش (١٩٩٧م): ٣.

7 ـ شهري، غلامرضا وسروش ستوه، نظريات اداره حقوقي قوة قضائيه در زمينه مسائل كيفري، روزنامه رسمي، ١٣٧٣هـ ش، ج ١: ١٨٧، ١٨٩.

التنمية الاجتماعية
بين الإسلام والمنظمات الدولية
المرأة أنموذجا

الشيخ محمد علي التسخيري(*)

مدخل إلى تعريف التنمية الاجتماعية

قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧).

إذا كان لنا أن نعرّف التنمية الاجتماعية بتعريف عام، أمكننا القول: إنّ المراد منها هو «التحرّك الاجتماعي الواعي المنظّم، والمنسق على مختلف الصُعُد، المادية والمعنوية، نحو الأفضل إنسانياً».

ويستبطن هذا التعريف عناصر من قبيل:

١ ـ الهدف الإنساني المتميّز عن الأهداف الحيوانية الغريزية العمياء، وإنما تكتسب الحركة هذه الهدفية إذا كانت منسجمةً مع تطلّعات الفطرة الإنسانية ومؤشراتها.

٢ ـ الحركية الإرادية نحو هذا الهدف الإنساني، وهي متميزة أيضاً عن الحركية الحيوانية؛ لأنها حركة وعي وإرادة وتعقّل.

٣ ـ التناسق والتنظيم والتناسب بين كلّ الجوانب المادية والمعنوية من خلال هذه

(*) فقيه معروف، ورئيس رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، من أبرز وجوه التقريب بين المذاهب في العالم الإسلامي.

الحركة.

وهذا شرط أساس، فالتنمية التي تهمل عنصر التناسب تصاب بتورّم ونموّ طبيعي في جانب أو جوانب، مع خمول الجوانب الأخرى، الأمر الذي يعرّض المسيرة الاجتماعية لاختلال التوازن، ومن ثم التمزق أو التطرف.

٤ ـ الاجتماعية في التحرك، بمعنى أن كلّ جزء من الأجزاء المكوّنة للمجتمع يجب أن يساهم في هذا التحرّك وينمو من خلاله، بمعنى أن الآثار التي سيتركها هذا التحرك يجب أن تنعكس على مختلف العناصر والمكوّنات الاجتماعية.

بعد هذه المقدّمة، أحاول أن يكون حديثي في موضوعين:

الأول: الإشارة إلى دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية.

الثاني: الإشارة إلى لقاءات ومؤتمرات الأمم المتحدة في هذا الصدد، وموقفنا منها.

دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية

المرأة تارة ننظر إليها بوصفها إنساناً فعالاً في عملية التنمية، وأخرى نركّز عليها بما لها من خصائص تنفرد بها باعتبارها الأمّ والبنت والزوجة، وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن الرجل بما تحمله من طاقات عاطفية متميّزة، وقدرات تكوينية مؤثرة، ومن ثم ما تحمله من وظائف اجتماعية فريدة.

فإذا نظرنا إليها بوصفها إنساناً نشطاً في عملية التنمية، وأخذنا بعين الاعتبار أنّ الإنسان هو محور التنمية، وأن التنمية المستمرّة هي تلك التي تحقّق انسجاماً متوازناً بين مجموع عناصر التنمية، والأسس التحتية للثقافة المعنوية التي تعمل في مجال إسقاطاتها، وأدركنا بعد ذلك أن مكوّنات الفطرة الإنسانية هي أهمّ هذه الأسس وأعمقها في وجود الإنسان، بل بدونها يفقد الإنسان هويته ويتحول إلى شيء، لا نستطيع أن نتحدث عن حقوقه أو نموّه الاجتماعي، أو حركته العادلة، أو أخلاقيته، أو حتى بقائه الحضاري، وأضفنا إلى كلّ هذا حقيقةً أخرى، وهي أن الدين الذي يستمدّ أصوله من منابع فطرية، هو الصيغة الأكمل التي وضعها خالق الإنسان ليحقّق

من خلالها تكامله المادي والمعنوي المنسجم، وأن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يمنح هذه المسيرة ثباتاً في الهوية والشخصية، واطمئناناً في القلب، وأملاً دفّاقاً بالمستقبل، كما يستطيع أن يحلّ الإشكالات الاجتماعية الكبرى من قبيل حلّ التضاد الدائم بين حبّ الذات والأنانية، والعمل لصالح المجتمع ونسيان الذات في سبيله، وحلّ التناقض بين اتجاهات الإلحاد واتجاهات الإيمان المفرط بالأمور النسبية، إذا أخذنا بعين الاعتبار تمام هذه الحقائق الكبرى، أدركنا أن المرأة الإنسان هي محور التنمية وركنها الركين، ولن تستطيع أية عملية تنموية أن تحقّق صدقاً مع ذاتها ومدعياتها، إلاّ إذا طوّرت الحسّ الإنساني ـ والفطري في وجود المرأة، وأعطتها مكانتها الإنسانية الطبيعية، ورفعت من البين كل عناصر التفريق ـ من الجانب الإنساني ـ بين الرجل والمرأة، ومنحتها الدور الإنساني المتساوي في هذا المضمار، ثم عادت لتستفيد من هذه الطاقة الإنسانية الخيّرة لصالح المجموع الاجتماعي بأفضل أسلوب.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن المرأة إن تأصّل الثبات في شخصيتها، والاطمئنان في قلبها، والأمل بالمستقبل في وجودها.. منحت كلّ المسيرة الاجتماعية طاقةً كبرى، وهيأت لها كلّ مقومات المسيرة الصالحة.

الأدوار الخاصة بالمرأة

وإذا عدنا وركّزنا على خصائص المرأة التي تميّزها عن الرجل، فسنجد أن خصائصها لا تغيّر مطلقاً من قيمتها الإنسانية بل تزيد عليها، وإنما تترك أثرها الوظيفي في البين، بمعنى أن هناك تقسيماً طبيعياً قدّرته الرحمة الإلهية بين وظيفة الرجل ووظيفة المرأة، في عملية التنمية الاجتماعية بل الفردية أيضاً.

فالمرأة الزوجة والمرأة الأم لهما دوران متمايزان عن دور الرجل الزوج، والرجل الأب بلا ريب، إلاّ أن هذين الدورين متكاملان تماماً بحيث لا يمكن أن تستغني الحياة عنهما، بمقدار عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر تماماً.

بعد هذا نقول: إن للمرأة أثرها الكبير ـ بهذا الاعتبار ـ على عملية التنمية

أيضاً، ومهما تعدّدت علل التنمية فشملت العلل الفاعلية، والعلل الغائية، والعلل الصورية بالإضافة للعلل المادية، فإن إسقاطات دور المرأة يبقى لها أكبر الأثر في هذا المجال؛ ذلك أن المرأة تستطيع أن تترك آثاراً كبرى، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١ ـ إعداد البيئة العائلية السليمة، وتهيئتها وتوفيرها، وهي بهذا ـ لو وفّقت ـ تستطيع أن تضع الحجر الأساس لمجتمع إنساني سليم ثابت الجأش قوي القلب، ناشد للمستقبل.

وبدون هذا سيبقى المجتمع ممزّقاً عاطفياً، ومهلهلاً معنوياً، تتفشى فيه الجريمة، ويعبث فيه الكسل، ويفقد صفته الخلاقة شيئاً فشيئاً.

فالزوجة الصالحة والأم الصالحة هما قوام الحياة العائلية الصالحة، وهذه هي قوام المجتمع الصالح، كما تؤكّد ذلك النصوص الإسلامية.

٢ ـ توفير الجوّ المناسب لتربية الجيل القوي الفاعل، حيث قلنا: إن الإنسان الصالح هو محور التنمية، وهو بحاجة إلى عملية تربوية مستمرّة تتفجر فيها طاقاته، وتبرز فيها مكوناته الذاتية، وهي لا تتفجر ولا تبرز عشوائياً أو تلقائياً، وإنما تحتاج إلى عملية تربوية وجوّ تربوي مناسب.

ولا ريب أن للمرأة أعظم الأثر في تربية العناصر الإنسانية، ووراء كلّ عظيم امرأة ـ كما يقولون ـ بل ما أكثر العظماء النساء في تاريخنا الطويل.

٣ ـ الإعداد لجوّ وبيئة حماسيين عاطفيين من خلال الاستعداد الطبيعي للمرأة، لتسدّ به هذه الحاجة الضرورية للإنسان من جهة، وتوفر له الحالة الحماسية الضرورية لتخطّي العقبات وصنع تنمية اجتماعية مستديمة من جهة أخرى.

أما المجتمع الذي يخلو من هذه الحالة العاطفية والحماسية فهو مجتمع خامد، وبيئة جامدة، ربما تتقدم في بعض المجالات المادية إلاّ أنها تفقد الصفاء الإنساني المطلوب، ومن بعدُ تفقد القدرة على إيجاد التنمية المتوازنة.

من هنا، يظهر جلياً أن المرأة لها دورٌ كبير في توفير الجو العائلي النظيف، وأن العائلة وتشكيلاتها ـ بما لها من مفهوم كلاسيكي معروف لدى المجتمعات والأديان

كلها - هي حجر الزاوية في عملية التنمية.

كما يظهر أيضاً أن أيّة ضربة توجّه لدور المرأة في البناء العائلي المشار إليه، وأي تقليل من أهميّة الرباط العائلي المقدّس، أو محاولة لطرح مفاهيم جديدة، وادعاء مصاديق عصرية له، أو إضعاف روابطه، أو إيجاد بديل مزعوم له.. كل هذه المحاولات تترك أعظم الآثار السلبية على مستقبل الإنسانية جمعاء، وتفقده الحركية التنموية المطلوبة، بل هي تآمر واضح على كلّ الوجود الإنساني، حتى لو جاء هذا التآمر تحت غطاء الخدمة الدولية لعملية التنمية.

الجهود الدولية في مجال التنمية الاجتماعية، وقفات نقد وتأمل

لا ريب أن عملية التنمية استأثرت من نشاط الأمم المتحدة بالحظّ الوفير، خصوصاً في السنوات الأخيرة، وعقدت لها مؤتمرات دولية على مختلف المستويات، كمؤتمر بوخارست ١٩٧٤م، ومؤتمر مكسيكو سيتي ١٩٨٤م، ومؤتمر القاهرة ١٩٩٤م، ومؤتمر كوبنهاغن عام ١٩٩٥م، وغيرها من الاجتماعات الدولية، وخصوصاً تلك المنعقدة لدراسة حقوق المرأة بالخصوص، كمؤتمر نيروبي، ومؤتمر بكين.

وكان التركيز على دور العائلة في عملية التنمية ملحوظاً تماماً في كلّ الاجتماعات الدولية، إلاّ أن الملاحظ في مختلف الوثائق المقترحة أنها نُظّمت تنظيماً يُبعدها عن المسيرة المتوازنة، وينسيها دور الدين في الحياة، ويتغافل عن أثر العناصر المعنوية في هذا الصدد.

وكانت وثيقة القاهرة المقترحة على مؤتمر السكّان والتنمية القنبلةَ الضخمة التي فجّرت الوضع، فرأى المخلصون التآمر الاستعماري الواضح على كلّ القيم والمقدّسات الإنسانية؛ لأنها سعت إلى تفكيك الروابط العائلية، وطرح مفاهيم متنوعة للعائلة، وفسح المجال لعلاقات خارج الإطار العائلي، وقد حضرتُ هذا المؤتمر على رأس الوفد الإسلامي الإيراني، على أمل أن نترك أثراً إيجابياً على الوثيقة، وهذا ما حدث، إذ رغم عدم التنسيق بين مواقف الدول الإسلامية - التي حرّم بعضها حضور

المؤتمر ـ ورغم قوة الضغط الغربي المعادي للإسلام، فقد استطعنا تشكيل مجموعة إسلامية قوية تعاونت مع المجموعة المسيحية الدينية، واستطاعت أن تغيّر عشرات المصطلحات والمواقف في الوثيقة، من قبيل حذف مصطلحات (الحقّ الجنسي) و (العلاقات الأخرى غير علاقات الزواج) وحذف عنصر الإلزام في الوثيقة، وكذلك تعديل المادة التي تسمح بالإجهاض وغير ذلك، وقد ألقيتُ في الاجتماع الدولي خطاباً أكّدت فيه الحقائق التالية:

أولاً: إننا إذ نحاول تنظيم التحرّك السكاني في إطار من التنمية المطلوبة علينا ـ قبل كل شيء ـ أن ننظر إلى الإنسان بكلّ أبعاده المادية والمعنوية؛ ليكون تخطيطاً منسجماً مع فطرته الإنسانية وموقعه من الكون، وفي هذا الصدد نعتقد أن هذه المشكلة الاجتماعية لا تكمن في عدم استجابة الإمكانات الطبيعية لمعدلات النموّ السكاني، بل تنبع من عدم الاستثمار الجيد لهذه الإمكانات وأنماط الظلم في توزيعها، يقول القرآن الكريم ـ بعد أن يذكر النعم الإلهية الكثيرة ـ : ﴿**وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإنسان لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**﴾ (إبراهيم: ٣٤).

ثانياً: إن ملاحظة الواقع الإنساني عبر التاريخ وما تقرّره الشرائع الإلهية في نظريّاتها الاجتماعية، تؤكد أن الكيان العائلي يشكّل حجر الزاوية في البناء الاجتماعي، وأنّ أي تحرّك يوهن في استحكامه أو يطرح بديلاً عنه يشكل ضربةً للمسيرة الإنسانية الأصيلة، لكنّ هذا لا يعني مطلقاً أن لا نلجأ إلى تنظيم هذا الكيان بالأساليب المشروعة فذلك جزء من تحكيمه وتوجيهه.

ثالثاً: إنّ للمرأة ـ باعتبارها نصف المجتمع الإنساني ـ دورها الأساس في صياغة البناء الاجتماعي والسياسي، ويجب بكلّ تأكيد أن تلعب دورها بكلّ ثقة ودونما أي حطّ لكرامتها أو امتهان لقدراتها الإنسانية.

رابعاً: إنّ أية خطة واقعية لإقامة تنمية مستقرّة لا يمكنها أن تتغافل عن دور القيم الأخلاقية والعقيدة الدينية في تحكيم أسس التنمية والإشباع المتوازن لمتطلبات الإنسان باعتباره محور الإعمار، فلابد إذاً من توكيد هذه القيم والعمل على دعمها واستبعاد كل ما ينافيها.

خامساً: إن مبدأ التساوي في إمكانية الاستفادة من الخيرات الطبيعية، وهي هبة الله تعالى، ليدعونا جميعاً للعمل على تحقيق تقارب كبير بين مستويات المعيشة، وعلى المستوى العالمي، الأمر الذي يحمّل الدول الغنية عبئاً كبيراً لتحقيق هذا الهدف، بحيث لا يمكنها التنصّل منه إن شاءت تحقيق الاندماج الإنساني المطلوب.

سادساً: إن حقوق الإنسان ـ كما تقرّرها الوثيقة العالمية والوثائق الأخرى كالوثيقة الإسلامية ـ تجب مراعاتها بشكل دقيق؛ إلا أن من الطبيعي الإصرار على أنه لا يحقّ لأية دولة أو مجموعة أن تفرض مفهومها لها على الدول الأخرى أو تحاول الاستهانة بالعناصر الثقافية والدينية التي يحملها الآخرون بذريعة فهمها، بل يجب الوصول إلى تعريفات مشتركة مقبولة يمكن من خلالها تشخيص الحقيقة دونما أيّ تحميل، ولتكون الوثائق معتمدةً عن بصيرة ودقة؛ فلا يمكن استغلالها بسهولة.

دور المنظمات الشعبية في تحقيق الأهداف الدولية للتنمية

خطت البشرية خطوات واسعة على طريق إيجاد تشكيلات دولية شاملة تعمل على حلّ مشاكلها، وتحقيق تفاهم ممكن بين أعضائها، وهي تحاول الوصول إلى طروحات عالمية تترك آثارها الإيجابية على المستوى العالمي.

وهكذا تمّ إنشاء الأمم المتحدة ـ بوصفها أوسع منظمة دولية ـ بما لها من منظمات فرعية في مختلف المجالات الثقافية، والاقتصادية، والصحية، والتجارية، وغيرها.

كما تمّ إنشاء حركة عدم الانحياز في مجال أضيق، ومنظمة المؤتمر الإسلامي في إطار العالم الإسلامي.

وهناك منظمات وتجمّعات دولية كبرى أخرى لها أثرها الكبير في المسيرة، إلا أن أكثر المنظمات الدولية ما زالت مبتلاة بنقاط كبرى تمنعها من تحقيق أهدافها الإنسانية، ويمكننا أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

١ ـ إن قرارات هذه المنظمات إنما تحقّق ـ في أحسن الحالات ـ مصالح الحكومات وتوجّهاتها، ولا ضمانة فيها لتحقيق أهداف الجماهير، على أنها في الواقع

إنما تحقّق مصالح القوى المتحكمة في هذه المنظمات إن لم نقل بأنها إنما تحقق مصالح القطب الواحد المتحكّم اليوم فيها.

٢ ـ إن واقع الحال المشاهد في هذه المنظمات يقضي بأنها في كثير من الأحيان تقع تحت تأثير اتجاهات معادية للإنسانية، كالاتجاهات الصهيونية والاتجاهات المادية الإلحادية وغيرها؛ الأمر الذي يعود بأعظم الخسائر على المسيرة الإنسانية.

٣ ـ كما أنّ التأمل في قراراتها يكشف لنا ـ أحياناً ـ عن قيام هذه المنظمات بإشاعات كاذبة لتطلّعات الجماهير دون أن يكون وراء الشعارات المرفوعة واقع مؤثر؛ وذلك كما في قرارات حقوق الإنسان، ومحاربة العنصرية، والدفاع عن حقوق المرأة، وتنظيم عملية التنمية الاجتماعية وغيرها، كما أنّنا نجدها في هذا المجال تكيل بمكاييل متعدّدة حسبما تقتضيه المصالح الضيّقة، على أنّ القرارات الحقيقيّة تبقى حبراً على ورق ما لم تتفق مع مصالح القوى الكبرى.

وكذلك ما نشاهده من ضعف في قرارات منظمة المؤتمر الإسلامي في مختلف القضايا الإسلامية، رغم ضخامة الشعارات التي ترفعها تجاه القضية الفلسطينية ـ مثلاً ـ وغيرها، غير أنها تبقى عاجزةً عن التنفيذ.

٤ ـ ثم إنها تعتمد عنصر التأجيل والمماطلة والمساومة وأنصاف الحلول، وأساليب ما وراء الأستار وغيرها مما قد يؤجّل الحلّ المطلوب.

وغير ذلك من النقائص المشهودة.

من هنا، نجد مجالاً واسعاً لقيام المنظمات غير الحكومية بالاشتراك في الاجتماعات الدولية والسعي للضغط على الجهات الرسمية لتتخذ القرارات الأكثر انسجاماً مع الأهداف المطلوبة.

إنّ مشاركة هذه المنظمات يمكنها أن تترك آثاراً إيجابية من جهات عديدة من قبيل ما يلي:

١ ـ لمّا كانت هذه المنظمات الشعبية أقرب إلى واقع المشكلات الاجتماعية فإنها أكثر تفهماً للحلول المطلوبة جماهيرياً؛ وهي ـ من ثمّ ـ قادرة على الاقتراب بالقرارات من هذه الأهداف.

٢ ـ ولما كانت هذا المنظمات غير الحكومية حرّةً في تحليلاتها وغير مقيّدة بالقيود الرسمية، فإنها تستطيع أن تصل إلى الحلّ الواقعي، وتطرح ذلك بقوّة أمام المحافل الدولية.

٣ ـ على أنّ حضور هذه المنظمات يشكّل تواصلاً جماهيرياً جيداً قد يكوّن رأياً عاماً دولياً لا تستطيع معه الجهات الرسمية إلا الاستجابة لمقتضيات هذا الرأي العام، مما يمنحها روحاً جماهيرية وإقداماً على خطوات أكثر واقعية.

نتائج وتوصيات

على ضوء ما تقدّم نستطيع أن نقرّر الحقائق التالية:

١ ـ إن عملية التنمية الاجتماعية عملية إنسانية لا تحدّها حدود جنسية ولا جغرافية ولا مادية، وإن المرأة ـ في التصوّر الإسلامي ـ عنصر أساس في هذه المسيرة، وبدونها ستبقى العملية بتراء غير فاعلة.

٢ ـ إن العالم أدرك ـ متأخراً ـ هذه الحقيقة، فيما سبقه الإسلام إليها بأكثر من عشرة قرون؛ حينما جعل المرأة عدل الرجل في الولاية الاجتماعية، ومنحها كلّ ما يحقق لها مشاركتها في القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣ ـ إن للحكومات والجهات الرسمية دورها الكبير في تحقيق هذه الأنماط من المشاركة، لكنّ ذلك لن يحقق النتيجة المطلوبة ما لم تقم المنظمات الشعبية باحتلال مركزها في دفع هذه العملية إلى الأمام.

٤ ـ إن منظمة المؤتمر الإسلامي لم تحقّق الأمل المطلوب منها في الانسجام مع النظرة الإسلامية للمرأة، ولم تعطها الدور الأساس المطلوب مع الأسف، متخلّفةً عن الطبيعة الإسلامية الرائدة، وإنّ عليها اليوم أن تسابق الزمن من أجل تأمين هذا الانسجام.

والحقيقة أن القرار الصادر عن مؤتمر القمّة الثامن بطهران يشكّل سابقةً جيدة في هذا المجال؛ إلا أنني أعتقد أنه يبقى مختلفاً عن مسايرة التطوّر المطروح دولياً في هذا المجال.

وهنا أقول: يجب أن لا ننسى التحديات التي تواجهنا ـ مطلع القرن الحادي والعشرين ـ على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، تحدّيات العولمة، وتحديات الهيمنة الثقافية، وتحديات القرية الصغيرة إعلامياً، وتحديات الشعارات البراقة التي يتستّر خلفها أعداء العلاقات الإنسانية السليمة، وصولاً حتى إلى قوانيننا الفرعية لتطويرها وفق مقاصدهم.

لذا يجب الإبداع في كلّ الحقول، وأذكر مثلاً الحقل الرياضي؛ فلا يمكننا أن ندع المرأة كسولةً بدينة مريضة، وإنما يجب ابتكار الأساليب السليمة المتسمة بالعفة والخلق الإسلامي الرفيع لتقديم البديل المطلوب عن الأساليب المعروفة عالمياً والمنافية لكل قيمنا وأعرافنا. إنه مثلٌ واحد على ضرورة التطوير والتغيير في مختلف الحقول، وكذلك الحقل السياسي، فلا مجال لتناسي دور المرأة الفعّال في صياغة القرار السياسي، وهذا ما تفتقدُه بعض مناطقنا الإسلامية، بل نجد بعض الفئات المتحجّرة تفرض على المرأة أن تكون حبس بيتها بعيدةً عن التعليم فضلاً عن المشاركة في الحياة الاقتصادية، وذلك طبقاً لاجتهادات قشرية غريبة عن الروح الإسلامية، وهذا العمل، فضلاً عن تشويهه للصورة الإسلامية، يكبّل مسيرة الأمّة نحو مواجهة التحدّي الذي أشرنا اليه.

إننا نشعر بكلّ تأكيد بالحاجة لا لكتابة استراتيجيّتنا الثقافية في مختلف الحقول، ولا للموافقة على لائحة رسمية لحقوق الإنسان في التصوّر الإسلامي، ولا حتى لاستراتيجية إعلامية او اجتماعية لعالمنا الإسلامي، فإنها جميعاً قد دوّنت بعد تداول طويل، بل تكاد تكون واضحة في خلد كل من له معرفة بالتوجهات الإسلامية، وإنما نشعر بالحاجة للعمل المنظّم والمتكامل ـ على صعيد العالم الإسلامي ـ بهذه الاستراتيجيات المتفق عليها، سواء في مؤتمرات إسلامية دولية، كمؤتمر القمّة السادس بداكار (السنغال) أو مؤتمر وزراء الخارجية الثامن عشر بالقاهرة أو غيرها.

ومما آسف له أن أعلن أن العالم الإسلامي ـ على مستوى منظمة المؤتمر الإسلامي ـ لم يتفق بعدُ على الصيغة العملية للتنفيذ، رغم وجود صور تنفيذية هنا أو هناك.

ونؤكّد أخيراً على أن هذه الأمة الإسلامية لها خصائص معيّنة تحدّد لها هويتها وترسم لها معالمها القرآنية، ومنها: الخصيصة الإلهية والانتساب في العقيدة والتشريع إلى الله تعالى، كما أن منها الخصوصيّة الأخلاقية الإنسانية التي تتجلّى من خلالها كلّ السمات الأخلاقية الإسلامية، وتتخلّص من كل أنماط الفساد والصور اللاأخلاقية التي تلعب الغرائز الجنسية دورها فيها لتشويه الصورة الصحيحة، فلا يمكن لهذه الأمة أن تفتخر بانتسابها للإسلام إلا إذا طبّقت الصورة الإسلامية السامية، وأقامت علاقاتها على أساس من معايير الإسلام، وحصّنت جماهيرنا بالوعي المطلوب، بل أوجدت فيها ـ بما فيها العنصر النسائي ذي النسبة الكبيرة ـ الدوافع الكبرى لمواجهة التحدّي المذكور.

إنّ الصحوة الإسلامية قدرُنا، وإلا أدركتنا التحدّيات وقضت على خصائصنا، وهنا يبرز العلماء ـ رجالاً ونساءً ـ ليقوموا بدور ورثة الأنبياء.

* * *

العقل والدين بين المحدث والحكيم

الشيخ محسن كديور[*]

ترجمة: حيدر حب الله

إيماناً منها بالرأي والرأي الآخر، تنشر مجلّة «نصوص معاصرة» دراسةً للشيخ كديور حول إشكالية العلاقة بين العقل والدين في التراث الشيعي، وتعقبها بدراسة أخرى للشيخ الميانجي نقداً عليها (التحرير).

من هو العلامة المجلسي؟

يعدّ «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» أكبر مجموعة روائية إسلامية، بل يمكن عدّها دائرة المعارف النقلية للشيعة الاثني عشرية.

مؤلّف الكتاب هو علامة[1] المحدّثين محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠هـ)، المدفون في إصفهان، وهو من أشهر علماء الشيعة في العصر الصفوي[2].

ترك لنا العلامة المجلسي ثلاثة عشر أثراً علمياً باللغة العربية، وثلاثة وخمسين باللغة الفارسية[3]، إلا أن بحار الأنوار ظلّ أكبر أعماله وأضخمها، فقد شكّل المجلسي هيئةً أو لجنة علمية من تلامذته وطلابه[4] مستفيداً من المنصب السياسي والمكانة الذهبية التي كان يتمتع بها؛ وذلك لكي يجمعوا أندر الكتب الشيعية من زوايا المكتبات والبيوت المخفية، لقد كانت سيطرة التشيّع الرسمي للمرّة الأولى

(*) أستاذ جامعي وكاتب إيراني معروف، متخصّص في الفلسفة، والفكر السياسي، وله كتابات عديدة فيهما منها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية، و..

عاملاً مساعداً على جمع آثار الشيعة.

كان العلامة المجلسي من العلماء الشيعة النشطين الخدومين، فقد ساعد على إنجاز أعمال هي:

١ ـ كان أوّل من وضع دائرة معارف لعامّة الناس باللغة العربية، بل والفارسية، بأسلوب سهلٍ ومبسّط، مما ترك أثراً على الوعي الديني لقسمٍ عظيم منهم.

٢ ـ جمع المجلسي الكتب المنسية في الحديث الشريف من أقصى نقاط بلاد المسلمين، ولا شك أن خطوةً من هذا النوع حالت دون الاندثار وتلف قسم عظيم من المصنّفات والدراسات الإسلامية.

٣ ـ نشر المذهب الشيعي في إيران مع بعض الخصائص والسمات فيه.

٤ ـ القيام بتبويب تفصيلي لموضوعات الروايات.

٥ ـ يمكن عدّه أوّل مفسّر موضوعي للقرآن الكريم، حيث كان يجمع في أوائل كلّ باب من أبواب «بحار الأنوار» الآيات وتفسيرها، وهذا ما يقوم به بعضهم اليوم، حيث يبلغ تفسيره العشرين مجلّداً.

٦ ـ لا شك أن البحث عن الإسلام في المنظور الشيعي لن يكون كاملاً دون مراجعة «بحار الأنوار»؛ فكل باحث إسلامي محتاج ـ لا محالة ـ لمراجعة هذا الكتاب.

من جهةٍ أخرى، لابدّ من الالتفات إلى مجموعة معطيات لدى مراجعة أعمال العلامة المجلسي وهي:

١ ـ العلامة المجلسي ـ كما تشهد أعماله وينصّ عليه أبناء خطّه الفكري ـ أخباريّ معتدل(٥).

٢ ـ إن كتاب «بحار الأنوار» يحتلّ مجموعةً حديثية شيعية غير مصفّاة ولا مهذّبة، لقد كان العلامة المجلسي محدثاً مؤلّفاً من الطراز الأول، إلا أنه بأيّ حال من الأحوال لا يمكن عدّه شعاراً ورمزاً للفكر الشيعي، فاستنتاجاته من الروايات ـ لا سيما في القضايا العقائدية ـ استنتاجات متوسّطة المستوى، بل هي أحياناً عواميّة قشرية، وعلى حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: يا ليته لم يُبد نظراً في أمور الدين وقضاياه، مكتفياً بنقل الروايات فحسب(٦).

يكتب العالم المصلح السيد محسن الأمين في «أعيان الشيعة»، بعد نقل كلام للميرزا حسين النوري، في مدح العلامة المجلسي: «فضل المجلسي لا ينكر وتصانيفه الكثيرة التي انتفع بها الناس لا تقدّر، لكن لا يخفى أن مؤلّفاته تحتاج إلى زيادة تهذيب وترتيب، وقد حوت الغث والسمين، وبياناته وتوضيحاته وتفسيره للأحاديث وغيرها كثيرٌ منه كان على وجه الاستعجال الموجب قلّة الفائدة والوقوع في الاشتباه، وكلمات القوم في حقّ المجلسي مشوبة بنوع من العصبية مع ما للرجل من فضلٍ لا يُنكر»[٧].

من هنا، لابدّ أن يُقرأ المجلسي في ظرفه الزمكاني، بل أن تعاد قراءته وفقاً لذلك، إن مجيء سلالة سلطانية شيعية تعلن المذهب رمزاً لسلاح الحرب مقابل الطرف الآخر كان باعثاً على تفتيش الشيعة عن نصوصهم المذهبية من خبايا البيوت والمكتبات بعد عصرٍ من الظلم والخوف والتقية عاشوه، إضافةً إلى أنّ النهضة الإخبارية التي كانت قد اتسعت خارج بلاد إيران آنذاك ونمت وترعرعت، كانت تعلن أنّ المصدر الرئيس للدين هو أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهذان العاملان المستقلان كانا باعثين على ما نراه من النموّ المطرد للعلوم النقلية في العصر الصفوي.

ومن بين الجوامع الروائية، حاز كتابان على إقبال أكبر: أحدهما وسائل الشيعة الحاوي للروايات الفقهية، وثانيهما بحار الأنوار الذي يُستند إليه عادةً في الجوانب غير الفقهية.

من هو العلامة الطباطبائي؟

أمّا العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠٢هـ) المعدود من أكبر العلماء المعاصرين[٨]، فقد كان مفسّراً، حكيماً، عارفاً، عالماً بالرواية، متخلّقاً بالأخلاق الإلهية، وقد كان في تفسير القرآن صاحبَ منهج، مؤسّساً لمدرسةٍ فكرية، ويعدّ تفسيره «الميزان» من أقوى التفاسير الشيعية، بل والإسلامية عموماً، بل إنه يمثل ما يشبه دائرة المعارف الإسلامية الكبرى في القرن العشرين.

كان العلامة الطباطبائي في الفلسفة صاحب رؤى جيدة للمباني القديمة،

كما يعدّ مهندساً لبعض الموضوعات الفلسفية الجديدة في الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك تقريره لبرهان الصدّيقين، وتقسيمه الوجود إلى الحقيقي والاعتباري مع ذكر خصائص الاعتباري، كما أن الفلسفة المقارنة الجديدة في الفكر الشيعي تبدأ رحلتها مع كتابه «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي».

أما كتاباه: «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة»، فما زالا حتى اليوم من الكتب الدراسية الفلسفية في الحوزات العلمية الشيعية، كما أنّ لديه تعليقةً على الأسفار الأربعة لصدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، وكتاب الرسائل التوحيدية، والرسائل السبعة، والقرآن في الإسلام، والشيعة في الإسلام..

ويصنّف أكثر علماء الحكمة والتفسير المعاصرين من رجال الصفّ الأول تلامذةً تربّوا على يد العلامة الطباطبائي.

قصة تعليقات الطباطبائي على بحار الأنوار

وقد كانت للطباطبائي تعليقة على كلّ من أصول الكافي، وبحار الأنوار، ومن المناسب هنا نقل وجهة نظره في كتاب البحار، والسبب الذي دفعه إلى تدوين تعليقته على هذا الكتاب، وذلك على لسان أحد تلامذته الذي يقول: «كان العلامة الطباطبائي معتقداً ـ بقدرٍ كبيرـ بكتاب بحار الأنوار، وكان يراه أفضل دائرة معارف شيعية من حيث جمع الأخبار، لا سيما من ناحية كيفية تفصيل فصوله، وتبويب أبوابه.. وكان يعتقد أن العلامة المجلسي أحد حماة المذهب ومحيي آثار الأئمة عليهم السلام ورواياتهم، ويعلم مقامه العلمي وسعة اطّلاعه وطول باعه من كيفية وروده في الأبحاث، والجرح والتعديل، كما جاء في «مرآة العقول»؛ إنّ جهوده تستحقّ التقدير، إلا أنه رغم اجتهاده وبصيرته في فنّ الروايات والأحاديث لم يكن متمكّناً من المسائل العميقة الفلسفية، بل كان من متكلّمي الشيعة ومدافعيهم، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والخواجة نصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي؛ لهذا وقع في بعض كلماته في الخطأ والاشتباه، وهو ما قلّل من قدر هذه الموسوعة، وتقرّر ـ طبقاً لذلك ـ أن يقوم الطباطبائي بدورةٍ كاملة على الكتاب، ثم يعلّق على المواضع

التي تحتاج إلى تعليق، ليصدر الكتاب في طبعةٍ جديدة، وبهذا يحفظ البحار بهذه التعليقة مكانته، وقد أجري هذا الأمر عملياً، وكتب العلامة تعليقاته إلى الجزء السادس من الطبعة الجديدة[٩]، إلا أنه وبسبب تعليقةٍ أو تعليقتين صرّح الطباطبائي فيهما بردّ رأي العلامة المجلسي[١٠]، انزعج جماعة ممّن لم يكن يرضى بنقد أنظار المجلسي؛ من هنا طالب المسؤول عن نشر الكتاب العلامةَ الطباطبائي نتيجة ضغوطات خارجية بالتقليل في بعض المواضع من التعليق على الكتاب، وأن يصرف نظره عن الإيراد في مواضع أخرى، فرفض العلامة الطباطبائي، وقال: «في المذهب الشيعي مكانة الإمام جعفر بن محمد الصادق أكبر من مكانة المجلسي، وعندما يدور الأمر بين المجلسي وردّ الإيرادات التي تسجّل على كلمات المعصومين نتيجة شروحاته، فلست حاضراً لبيعهم من أجل المجلسي، وإنني أرى أن أكتب ما أراه ولا أنقص حتى كلمة واحدة»، من هنا، طبعت سائر مجلدات البحار دون هذه التعليقات»[١١].

وتدلّل بعض تعليقات الطباطبائي أنّه كان بصدد مواصلة تدوين هذه التعليقات[١٢].

ويكتب صاحب كتاب «زندكي نامه علامة مجلسي» في إشارته للهوامش النقدية التي سطرها الطباطبائي على البحار: «لم تحظ انتقادات الطباطبائي بقبول مراجع الشيعة الكبار»[١٣]، إلاّ أنّه لا يوضح لنا من هم هؤلاء المراجع الذين لم يوافقوه، وهل أنّ آراء العلماء لا بد أن تصوّب ـ حتى في المجال العقائدي ـ من جانب الفقهاء ومراجع التقليد؟!

وعلى أية حال، إنه لمن المؤسف أن يبقى مجتمعنا العلمي قليل الصبر والتحمّل إزاء الآراء الناقدة أو نقد الآراء.

هذا، وللعلامة الطباطبائي تعليقات على ثمانية وثمانين موضعاً من البحار (إلى ص٤٥ من المجلّد السابع)[١٤]، تستوعب ثلاثة كتب هي: ١ ـ العقل والجهل وفضل العلم. ٢ ـ التوحيد. ٣ ـ العدل والمشيئة والإرادة والقضاء والقدر والمعاد والموت.

ولا شك لو واصل الطباطبائي سائر هوامشه على بقية مجلّدات البحار، لا سيما

كتاب «السماء والعالم»، الذي يمثل مباحث الطبيعيات من بحار الأنوار، لحصلنا اليوم على مجموعة غنيّة من المعارف الإسلامية.

وقد كانت طريقة العلامة الطباطبائي في التصنيف موجزةً قائمة على الاختصار، حتى أنه كان يوجز في بضعة سطور عصارة أيّام من التأمل والتفكير، فكتابه (الميزان) كان حصيلة لفكرٍ سامٍ، وهو ما نشاهده أيضاً في تعليقته على البحار، وترتبط بعض الهوامش بقضايا جزئية تعرّض لها ذيل بعض الروايات، فيما يمثل بعضها الآخر مسائل مفتاحية وعامّة، والقسم الثاني هو ما نرصده في هذه الدراسة، كما أن عدد هذا النوع من الهوامش ليس بالكثير، إلا أنه هام جداً من الناحية النوعية، وقيّم للغاية.

موضوع مقالتنا هذه هو الدراسة النقدية المقارنة لآراء عالمين كبيرين، هما: المجلسي والطباطبائي، في متن بحار الأنوار وهامشه، اعتماداً على مسألة العقل والدين، ومن الطبيعي أن نستفيد كثيراً ـ لإعادة قراءة فكرهما وفق هذا المبدأ ـ من سائر كتبهما ورسائلهما.

ضرورة هذه الدراسة

ومن المناسب ـ قبل الولوج في عمق البحث ـ أن نبيّن مدى ضرورة هذه الدراسة؛ وذلك:

أولاً: إنّ مقارنة معلَمين فكريين إسلاميين شيعيين أواخر القرن العاشر وأواخر القرن الرابع عشر الهجري تكشف لنا عن تطوّر الفكر الديني في القرون الأربعة الأخيرة المذكورة، فمع وجود تفكير فلسفي في الزمان الأوّل، إلا أن الفكر السائد والمهيمن كان فكر العلامة المجلسي، فيما هيمن في الزمان الثاني فكر العلامة الطباطبائي.

ثانياً: إن مقارنة المنهجين: الأخباري والفلسفي / الأصولي، ترشدنا إلى معطيات معرفية ممتازة و..

ثالثاً: إنّ معارضة مواصلة العلامة الطباطبائي لتعليقاته تكشف لنا عن بقاء

الفكر الأخباري في العصر الحاضر، إن دراستنا هذه محاولة لاكتشاف الزوايا المجهولة الخفية في هذا الفكر والتي قلّما جرى تداولها، وعلى حدّ تعبير مرتضى مطهري، فإن الأفكار الأخبارية نفذت بشدّة وبسرعة بعد الملا أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) إلى العقول والأدمغة؛ لتسود وتهيمن قرابة القرنين من الزمان، دون أن تخرج من العقول، واليوم أيضاً نرى الكثيرين لا يجيزون تفسير القرآن إذا لم يكن هناك حديثٌ في البَين، فجمود الأخبارية في الكثير من القضايا الأخلاقية والاجتماعية، بل في بعض المسائل الفقهية ما يزال مسيطراً ومهيمناً[١٥].

ونشرع في هذا المقال ـ بدايةً ـ بإعادة قراءة آراء العلامة المجلسي في أمّهات قضايا العقل والدين، ثم ـ وفي المرحلة الثانية ـ وعبر المنهج عينه نطالع نظريات العلامة الطباطبائي، لنقوم ـ في المرحلة الثالثة ـ بإجراء مقارنات بين هذين العالمين البارزين[١٦].

المحور الأول، قراءة لآراء ونظريات العلامة المجلسي

١ـ العقل، الدور والقيمة

يرى العلامة المجلسي أنّ العقل هو قوّة إدراك الخير والشرّ، والتمييز بين الحقّ والباطل في معرفة أسباب الأمور، فمن وجهة نظره يمثل العقل مناط التكليف والثواب والعقاب، كما أنّ درجات التكليف نفسها تتفاوت بقوّةٍ من هذا النوع، وهذه القوّة تشتدّ وتقوى أيضاً بالعلم والعمل[١٧].

من هنا، يختلف المجلسي عن الأشاعرة؛ ذلك أنهم لا يعترفون بهذا الفهم للعقل، لكنه يقدّم لنا ـ مع ذلك ـ جواباً سلبياً عن السؤال القائل: هل الإدراكات العقلية معتبرة أم لا؟ وذلك أنه يرى أنّ العقل: ما أكثر خطؤه! ولأجل الحيلولة دون حصول هذه الأخطاء والاشتباهات لا سبيل يمكن اعتماده سوى التعقل، وهو الموافق مع قانون الشريعة[١٨]، فالاعتماد على العقول دون مراجعة الشرع أمرٌ فاسد وكاسد، بل يبعث ـ دوماً ـ على الضلال والانحراف والإضلال[١٩].

وفي سياق شرحه وبيانه لإحدى الروايات، يتوصّل المجلسي إلى نتيجة مفادها: إن

أئمة الدين قد سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام عليه السلام، وأمروا باتّباعهم في تمام الأمور، كما نهوا عن الاعتماد على العقول الناقصة في القضايا برمّتها[٢٠]، إنه يرى أنّ الله تعالى لم يكلنا في أيّ أمرٍ من أمورنا إلى أهوائنا وآرائنا[٢١].

والذي يبدو أن المسألة الوحيدة التي يسمح فيها المجلسيّ للعقل بإبداء رأيه ونظره هي معرفة الإمام عليه السلام، وبعد معرفته لا بدّ من تعطيل العقل، ومن ثمّ عدم الرجوع إليه بالمرّة، إلا إذا جاء موافقاً لقول الإمام عليه السلام، ولا يحدّد لنا المجلسي ما إذا كان العقل دخيلاً في فهم الأخبار ودلالة الروايات أم لا.

وعليه، فالعقل فاقدٌ للاعتبار، واعتباره مرهون لإمضاء الدّين له، والدين ليس فقط لم يمضه، لا بل إنّه نهى عنه ورفضه[٢٢]، وهكذا لا يتحدّد عند المجلسي ما إذا كان اعتبار الدين والروايات عن المعصومين اعتبارٌ بالذات أم أنه لا بدّ في مرحلة مسبقة من إثبات الاعتبار له؟ إن عدم حجيّة العقل هي النقطة الرئيسة في فكر المجلسي، وسائر علماء الأخبارية.

٢ـ مصدر المعرفة العقائدية

يذهب المجلسي إلى أنّ روايات أهل البيت عليهم السلام هي المصدر الوحيد للمعرفة العقائدية، فعقولنا قاصرة عن فهم مثل هذه المسائل، وما أكثر ما تغدو عرضةً للخطأ والاشتباه، أما المعصومون فهم لا يشتبهون البتة، لذا فهم أكثر المصادر طمأنينةً.

ويستنتج المجلسي من الآية السابعة من سورة الحشر: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ أنّه يجب علينا ـ بنصّ الآية ـ اتّباع النبي صلى الله عليه وآله في تمام الأمور، في الأصول الدينية وفي فروع الدين، في أمور المعاش والمعاد معاً، كما أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أودع معارفه وعلومه عند أهل بيته عليهم السلام، وعلم القرآن هو الآخر عندهم، وقد وضع أهل البيت عليهم السلام بن أيدينا أخباراً تمثل الجسر الوحيد للتواصل معهم، من هنا، لم يكن لدينا في هذا الزمان من سبيل عدا التمسّك بأخبارهم والتدبّر في آثارهم[٢٣].

وعليه، فلمعرفة الإله الواحد، وصفاته وإثبات وجوده والنبوّة العامة لا بدّ من الرجوع إلى الروايات، وعبر هذه الروايات الواردة نتعرّف على النبي والقرآن والإمامة

والمعاد، وهذا سبيلٌ فريد لا ثاني له؛ لهذا فما ثبت بالآيات والأخبار المتواترة هو أنّ الله واحد لا شريك له[٢٤]، وأن الناس ـ والعياذ بالله ـ إذا اتكلوا في أصول العقائد على عقولهم فسوف يظلّون حيارى في مرتع جهالتهم[٢٥].

٣ ـ عدم حجية ظهورات القرآن ودلالاته لغير المعصوم

إن القرآن الكريم قد نزل بحيث لا يمكن فهمه مستقلاً إلا للمعصومين عليهم السلام، وهم المخاطبون الواقعيون به، «إنما يعرف القرآن من خوطب به»، فعلم الكتاب إنما هو عند الراسخين في العلم، منحصرٌ الاطلاعُ عليه بهم، فلا سبيل للناس للوصول إلى معارف القرآن إلا عبر ما بيّنه الأئمة عليهم السلام وأبدوه، فبدون الروايات لا يمكننا فهم ظواهر القرآن؛ وعليه، فبدايةً لابدّ من النظر في الروايات، فإن فسّرت الرواياتُ الآيةَ اعتمدنا على تفسيرها، وفهمنا معناها حينئذ، أما إذا لم يكن في الآية روايةٌ تفسّرها، فإنّ باب فهم هذه الآية يظلّ مقفلاً مسدوداً أمامنا، وهذا معناه أنّ ظواهر القرآن الكريم ليست حجّةً بالنسبة إلينا من دون الرجوع إلى تفسير الآيات في روايات أهل البيت عليهم السلام؛ فإنّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً، وعاماً وخاصاً، ومجملاً ومبيناً، وبدون تفسير أهل البيت عليهم السلام تظلّ هذه الأمور خافيةً عنّا ومبهمة.

ويصرّح المجلسي في مقدّمة بحار الأنوار: «.. فوجدت العلم كلّه في كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأخبار أهل بيت الرسالة الذين جعلهم الله خزاناً لعلمه وتراجمةً لوحيه، وعلمت أن علم القرآن لا يفي أحلامُ العباد باستنباطه على اليقين، ولا يحيط به إلا من انتجبه الله لذلك من أئمة الدين، الذين نزل في بيتهم الروح الأمين»[٢٦].

ويتحدّث في موضعٍ آخر عن دلالة ظاهر الأخبار المستفيضة أنّ علم القرآن عند الأئمة عليهم السلام، وهو ما يدلّ عليه خبر الثقلين أيضاً.. ولا سبيل في زماننا سوى للتمسّك بأخبار الأئمة عليهم السلام، والتدبّر في آثارهم[٢٧]، من هنا، فالسبيل الصحيح الوحيد لتفسير القرآن هو التفسير الروائي لا غير.

٤ـ تحريف القرآن

لا زيادة على الآيات القرآنية، إلا أنّ السؤال هو: هل تمام آيات الكتاب قد وصلتنا أم أنّه قد وقع حذفٌ فيه ونقيصة؟

تدلّ جملة من روايات الفريقين: السنّة والشيعة، على حصول النقص في بعض الآيات، ومن بينها رواية تدّعي أنّ جبرئيل قد أوحى لمحمد ﷺ بسبعة عشر ألف آية(٢٨)، ومؤدّى هذا الكلام أن ما يقرب من عشرة آلاف آية قد جرى حذفه من القرآن الكريم.

وبعد تصحيح المجلسي لسند هذه الرواية يقول: «ولا يخفى أنّ هذا الخبر، وكثير من الأخبار الصحيحة صريحة في نقص القرآن وتغييره، وعندي أنّ الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظنّي أن الأخبار في هذا الباب لا يقصر عن أخبار الإمامة، فكيف يثبتونها بالخبر»(٢٩)، مع أنّه لم يقبل في المسألة السابقة على هذه الرواية بمضمون الروايات.

وقد ادعى المجلسي في بحار الأنوار ـ بعد ذكره روايةً تتحدّث عن الآية الخامسة والعشرين من سورة لقمان وهي: ﴿بَل أكثَرَهُم لا يَعْلَمــون﴾ ـ أنّه ما أكثر ما جاء في قرآن الأئمة عليهم السلام على الشكل الثاني ودوّن على الشكل الأوّل، أو أنّه ذكر مضمون الآية لا عينها. وهكذا الحال مع الآية ١١٦ من سورة الأنعام، حيث لم تأتِ عبارة: ﴿أكثرهم لا يشعرون﴾، مع أن الرواية نصّت على هذا المقطع من الآية(٣٠)، والقبول بالاحتمال الأول قبولٌ بتحريف القرآن(٣١).

إن عبارة «إنهما لن يفترقا» الواردة في حديث الثقلين تدلّ على أن لفظ القرآن ومعناه عندهم عليهم السلام(٣٢)، وهي جملة مشعرة بأنّ لفظ القرآن ليس تامّاً عند غيرهم.

لكن، وعلى رغم القول بتحريف القرآن، إلا أنّ المجلسي يذهب إلى حقيّة هذا القرآن الذي بين أيدينا، وأنّ إنكار إعجازه كفر(٣٣).

٥ـ الموقف من الإجماع

يعني الإجماع قول جماعةٍ يحرز دخول المعصوم في أقوالهم، من هنا يعدّ الإجماع

معتبراً انطلاقاً من وجود المعصوم في أوساط المجمعين، ويرى العلامة المجلسي أنّ مثل هذا الإجماع حجّة، إلا أنه لا يتحقق عملياً، وعليه ففي عصر الغيبة لا يتيسّر الاطّلاع على تحقّق الإجماع عينياً[٣٤].

٦ ـ انحصار أدلة الدين في السنة الشريفة

يرى العلامة المجلسي أنّ أدلّة الشرع ـ بل الدين ـ منحصرة في مصدرٍ واحد هو «السنّة»، ذلك أن الأدلّة الثلاثة الأخرى، وهي: العقل، والكتاب، والإجماع، ليست بحجّة، فالسنّة أتتنا عبر الأخبار المروية، وهذه الأخبار إمّا جاءت عن النبي ﷺ أو عن الأئمة عليهم السلام، والأخبار عن النبي ﷺ لا تُعرف إلا عبر الرواية عن طريق الأئمة عليهم السلام، كما أنّ كلام النبي ﷺ يشابه القرآن من حيث إن فيه ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً وأمثال ذلك[٣٥]؛ من هنا لا تكون أحاديث النبي ﷺ حجةً ومعتبرة دون تفسيرٍ من أبواب علمه، وهم أهل البيت عليهم السلام؛ وفي عصرنا لا سبيل أمامنا سوى التمسّك بأخبار الأئمة والتدبّر في آثارهم عليهم السلام[٣٦]، فحقيقة العلم ليست سوى أخبار الأئمة عليهم السلام وسبيل النجاة لا يتم إلا بالفحص في آثارهم[٣٧].

٧ ـ صحة الكتب الأربعة الحديثية

يرى أهل السنّة أنّ الروايات الموجودة في الكتب الستّة الحديثية صحيحةً، ويسمّونها بالصحاح الستّة، وهكذا الحال على خطّ بعض الأخباريين الشيعة؛ حيث يرون أنّ أخبار الكتب الأربعة صحيحةٌ، والمراد من الصحيح ما يقبل الاستناد إلى المعصوم، لا الصحيح بالمعنى المصطلح عند المتأخرين، وهو الراوي الثقة الإمامي.

ودليل الأخباريين هو ما قاله المشايخ الثلاثة: الكليني، والصدوق، والطوسي، في مقدّمات الكتب الأربعة، من أنهم ذكروا في كتبهم ما اعتبروه معتبراً ثابتاً لا أيّ روايةٍ وصلتهم.

أمّا العلامة المجلسي، فلا يرى أن روايات الكتب الأربعة صحيحة، إنما يذهب إلى جواز العمل بها فحسب[٣٨]، نعم، لو تعارض خبران من أخبار هذه الكتب فلا

سبيل أمامنا سوى الرجوع حينئذٍ إلى السند.

من هنا، نلاحظ أنّ المجلسي ـ رغم مسلكه الأخباري ـ قسّم الروايات في شرحه على كتاب الكافي، والمسمّى بمرآة العقول، إلى أربعة أقسام: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف، وهذا شاهد على أن أخباريّته كانت وسطيةً ومعتدلةً، إلا أن نقطة اختلافه مع الأصوليين كانت في اعتباره أخبار الكتب الأربعة ممّا يجوز العمل به، وأنّ علم الرجال إنما نحتاجه في مجال تعارض الروايات لا غير، أمّا الأصوليون فهم لا يجيزون الاعتماد على أيّ رواية قبل إجراء البحث الرجالي في سندها.

٨ـ علم الحديث ـ لا الفقه ـ أساس العلوم

يذهب العلامة المجلسي إلى أنّ علم الحديث ـ لا علم الفقه ـ يعدّ أساس سائر العلوم وأمّها، فيما بقيتُها تمثل مقدّمةً له، وقد شرح المجلسي ذلك بأنّه من المناسب البحث في بعض العلوم الآلية على أساس حاجة علم الحديث إليها، مثل علم الصرف ونحوه، وبعضٍ قليل من علم الأصول، وكذا المنطق، وبعض الكتب الفقهية، فيما تصرف الجهود كلّها بعد ذلك في مجال علم الحديث ومطالعة الكتب الأربعة، لا سيما كتاب بحار الأنوار الذي هو ـ كاسمه ـ بحرٌ من الروايات[٣٩].

ونحن نعرف أن الأخباريين يحرّمون الاجتهاد ويحصرون التقليد بالمعصوم، فلا يجوز تقليد غيره، دون أن يروا في المجتهد واسطةً في العلم، إنهم يرون أنّ على الجميع ـ بعد إحراز الأهليّة العلمية ـ أن يتجهوا ناحية الروايات، فيأخذون الدّين من الأخبار حينئذٍ، ولم يرفض المجلسي هذا البناء الأخباري، بل إنّ اهتمامه بشرح الكتب الأربعة، وتدوين الروايات باللغة الفارسية كان يصبّ في هذا الإطار أيضاً.

يرى المجلسي أن تحصيل العلم مساوٍ للتدبّر في أخبار أهل البيت عليهم السلام؛ لهذا يرى أنه من المناسب ـ بعد تهذيب النفس ـ العثور على معلّم مأنوسٍ بكلام أهل البيت عليهم السلام وأخبارهم، ومعتقدٍ بالأئمة عليهم السلام، لا من يؤول الأخبار لعقائده، وإنما من يصحّح عقائده على أساس أخبارهم[٤٠].

والملفت أن المجلسي، ورغم كلّ هذه النتاجات التي تركها، لم يترك لنا أثراً علمياً مستقلاً في الفقه والأصول يخضع للطابع الاستدلالي[٤١]، وفقط بضعةٌ من الرسائل في بعض الأحكام الشرعية سطرها لنا باللغة الفارسية، ووصلت إلينا.

٩ـ مبدأ ترجيح النقل على العقل عند التعارض

لا يتردّد العلامة المجلسي في ترجيح الدليل النقلي على العقل عند تعارضهما؛ ذلك أنه يرى أن الدليل العقلي غير معتبرٍ من رأس، فكيف يتسنّى له أن يواجه الدليل النقلي، فالعقل ـ عند المجلسي ـ كثير الخطأ، أما المعصوم فلا يخطأ أبداً، من هنا، فالنصر حليف الدين على الدوام عندما يواجهه العلم.

ويكتب المجلسي: إنّ عليك أن تكون مسلّماً مذعناً للأخبار، فإذا ما تمكّن عقلك وفهمك من إدراكها فآمِن بها إيماناً تفصيلياً، وإلا فليكن إيمانُك بها إجمالياً، وتَرُدَّ علمها إلى أهلها ـ فحتماً هناك أمرٌ حقّ أنت لا تفهمه ـ ولا يصحّ أن تردّ أيّاً من الأخبار؛ لأنّ عقلك ضعيف، فما أكثر ما يصدر شيءٌ من ناحيتهم وتفهمه أنت خطأ، فتكون قد كذّبت الله في عرشه، كما يقول الإمام الصادق عليه السلام، واعلم أن علومهم عجيبة وأطوارهم غريبة، ولا تصل عقولنا لعلومهم..[٤٢].

وقد ظلّ العلامة المجلسي يكتب لطلابه في الإجازات التي كان يمنحهم إيّاها مكرراً الجملة التالية: «قد صرف برهةً من عمره الشريف في تحصيل العلوم العقلية والأدبية، التي يتزيّن بها الناس في هذا الزمان، ويُتفاخر بها بين الأقران، فلمّا بلغ الغاية القصوى في منالها، ورمى بأرواقه عن مراكبها، وعلم أنّ للعلم أبواباً لا يؤتى إلا منهم.. أقبل بقدمي الإذعان واليقين»[٤٣].

وكأنّه كان يرى على الدوام أن العلوم العقلية تتعارض بشكلٍ واضح مع العلوم النقلية وأخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ لهذا كان يرى أنه لابدّ من الهجرة من العلوم العقلية إلى الروايات والعلوم النقلية، ولا يمكن إطلاقاً الجمعُ بينهما، وهذا ما يبعث على التأمل والنقاش الجادّين في هذا المجال.

١٠ـ وحدة المستوى الدلالي للروايات

يرى العلامة المجلسي أن الروايات تقع ـ عملياً ـ على مستوى واحد، وهو فهم عامّة الناس لها، مستنداً في ذلك لبعض الأحاديث، مثل: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»؛ ليؤكّد أن المعصومين عليهم السلام قد نزّلوا كلامهم إلى مستوى فهم عامّة الناس، وعليه، لا يصحّ في فهم الروايات اللهث وراء الاصطلاحات السائدة في العلوم الفلسفية والفقهية والأصولية، فتمام الروايات ذات مستوى واحد، إنّ أغلبية الناس هي المخاطَب الرئيس بالنصوص الدينية، ومعنى ذلك ومؤدّاه أنه لا سهم للخاصّ والخواص وعلومهم في فهم الدين وإدراكه، فلا يصحّ أن نسير في النصوص بحثاً وراء أمورٍ تتجاوز الأفق العادي لعامّة الناس.

١١ـ الموقف السلبي من الفلسفة والحكماء

كان المجلسي متشائماً غير متفائل من الفلاسفة والحكماء؛ لهذا نجده يعتبر أن من جملة من ترك آثار أهل البيت عليهم السلام واستبدّ برأيه هم أولئك الذين سلكوا مسلك الحكماء، أولئك الحكماء الذين ضلّوا وأضلّوا، فلم يقرّوا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يؤمنوا بالكتاب، بل اعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فأوّلوا النصوص الصحيحة الصريحة عن أئمة الهدى عليهم السلام؛ لعدم موافقتها لمذاهبهم، مع أنهم يعلمون أن أدلّتهم وشبهاتهم لا تفيد الظنّ، بل ولا الوهم، فأفكارهم كبيت العنكبوت، ضحلة هزيلة لا أساس لها، ومع ذلك فهم مختلفون فيما بينهم، فبعضهم مشائي وآخر إشراقي، وقلّما ينسجم رأيٌ لهذه الطائفة مع رأي للطائفة الأخرى، نعوذ بالله من أن يعتمد الناس على عقولهم في أصول العقائد فيظلّون حيارى[٤٤].

ثم كيف يتجرّأ هؤلاء على النصوص الصادرة عن أهل البيت؛ فيأولونها لحسن ظنهم بيونانيٍّ كافر لا دين له ولا مذهب.

ويرى المجلسي أن آراء الفلاسفة، كرأيهم في إثبات الجوهر الفرد القديم، يستلزم إنكار الكثير من ضروريات الدين، مثل حدوث العالم وأمثال ذلك[٤٥]، فكلام الفلاسفة عنده شبهاتٌ وتمويهات وخيالات غريبة، وفضول[٤٦]، بل إنّ

الحكمة متّخذة من أهل الكفر والضلالة، وممّن أنكر شرائع النبوّة وقواعد الرسالة، ممّن يسعى لإطفاء نور الأئمة عليهم السلام[٤٧]، ولا يعتبر المجلسي أيّاً من قضايا الفلسفة ومسائلها يقينيةً، بل هي عنده ظنّ ووهم، أما الروايات فقطعية يقينية، لا ظنية، وهذا بحقّ ما يبعث في كلامه على التأمّل والوقوف الطويل.

١٢ـ الموقف من العرفان والتصوف

لم تكن بين المجلسيّ والعرفان والتصوّف علاقةٌ حسنة، فقد حارب متصوّفةَ عصره حرباً شعواء، بل طردهم من البلاد، وقد كان يعتبرهم سبلاً للبدعة والهوى، لا دعاةً سالكين لسبيل الفقر والغنى، إنه يراهم حرّفوا العقائد الحقّة كما تصرّفوا وتلاعبوا بالنواميس الشرعية[٤٨].

وقد كتب المجلسي رسالةً في الردّ على الصوفية وعقائدهم[٤٩]، ورغم أنه في رسالته في الاعتقاد يستعرض أموراً ترجع إلى السير والسلوك المستفاد من الروايات، إلا أنه سرعان ما ينبّه إلى أنّه أخذ هذه الأمور من الروايات، لا من أيّ مكانٍ آخر، بل قد سعى المجلسي لدرء تهمة التصوّف عن والده محمد تقي المجلسي الذي كان مشهوراً بالتصوّف؛ ولهذا يرى أنه لا يصحّ اتهام والده بالتصوّف، فكيف يكون صوفياً وهو مأنوسٌ بأخبار أهل البيت عليهم السلام، بل كان أعلم أهل زمانه بهذه المطالب، لقد كان مسلكه الزهد والورع، لقد تسمّى في بداية أمره بالصوفي حتى ترغب به هذه الطائفة من الناس كي يحذّرهم من عقائدهم غير الصحيحة، فهدى بذلك الكثير منهم، لكنه يأس في آخر عمره، فتبرّى منهم، وكفّرهم بعقائدهم، وإنّني أعلم بفكره وسبيله من غيري[٥٠].

١٣ـ لا مجرّد سوى الله

ويرى العلامة المجلسي انحصار «المجرّد» بالله تعالى، وأنّ الاعتقاد بوجود مجرّد آخر كفر، فالملائكة عنده جسمٌ لطيف، والعالم حادثٌ زماني، معتبراً أن الحدوث الذاتي من تأويلات الملحدين، من هنا عدّ القول بقِدَم العالم والعقول المجرّدة القديمة

والهيولى كفراً[٥١]، فحاذر أن تستمع لتأويلات الملحدين، فهم يؤوّلون جميع الملائكة بالعقول والنفوس، والحال أنّ الآيات والروايات المتواترة دالّة على أنها ـ أي الملائكة ـ أجسامٌ لطيفة، كما يرى المجلسي[٥٢].

١٤ـ حظر التفكير في الصفات

يحظر في مدرسة العلامة المجلسي التفكير في صفات الله وقضايا من قبيل الجبر والاختيار، فقد كتب في رسالة الفرق بين صفات الفعل وصفات الذات يقول: «والحقّ أنه لا ضرورة للتفكير في هذه الأمور، وبالإجمال لابدّ من الاعتقاد بأنّ الصفات الكمالية ليست موجوداً زائداً على الذات وقائماً بها، ولا علّة غير الذات المقدّسة، ولا تخلو الذات المقدّسة من هذه الصفات، وأنه لا يوجد تعدّد في الذات والصفات الحقيقية حتى نثبت موجودات أزلية، وأنّ اتصاف الذات بهذه الصفات ليس شبيهاً باتصاف الممكنات، وأن التفكير في الزائد على ذلك يرجع إلى التفكير في الذات [الإلهية]، وقد ورد النهي عن ذلك في الأخبار الواردة، والعقل قاصرٌ عن فهم ذلك كما ينبغي»[٥٣].

١٥ـ تأويل الروايات

يحمل المجلسي بعض الروايات على التقية، ومن ذلك الأخبار التي تنسب السهو والنسيان للمعصومين عليهم السلام[٥٤]، كما يرى بعض الأخبار ضعيفةً لا يمكن الاعتماد عليها، ومن ذلك رواية البرسي الدالّة على أنّ الأئمة قد خلقوا العالم بأمرٍ من الله تعالى، والدليل على ضعف هذه الأخبار أنّه قد ورد النهي عن ذلك في الأخبار الصحيحة[٥٥]، إنه يقرّ بأنّ بعض الإسرائيليات قد نفذ إلى مصنّفات أهل السنّة فيما يخصّ ذنوب الأنبياء والملائكة، وكذا كتب التاريخ[٥٦]، رغم أنّ بعض هذه الروايات قد جاء في بحار الأنوار نفسه.

ويرى المجلسي لزوم تأويل الروايات الدالّة على رؤية الله تعالى بالعين[٥٧]، لكنّه لا يحدّد لنا هل أنّ هذا التأويل يمكن توظيفه في موارد أخرى أم لا؟ وهل إذا

أوّلنا روايةً على أساس قرينةٍ قطعية عقلية نكون قد قمنا بعمل صحيح أم لا؟

بعد هذا التعرّف الإجمالي على فكر العلامة المجلسي بخيوطه الرئيسة فيما يخصّ العلاقة بين العقل والدين، نسعى ـ في المرحلة الثانية ـ لرصد هذه المسألة عينها في نتاجات العلامة الطباطبائي، سيما تعليقته على بحار الأنوار.

المحور الثاني، العلامة الطباطبائي ومدرسته الفكرية

١ ـ مكانة العقل

للعقل عند العلامة الطباطبائي مكانةٌ رفيعة؛ إذ يذهب ـ بوصفه فيلسوفاً مسلماً ومجتهداً أصولياً ـ إلى قدرته على إدراك الحسن والقبح، خلافاً للأشاعرة، وخلافاً كذلك للأخباريين الذين لا يعدّون هذا الإدراك حجّة ومعتبراً.

فبعد حديثه عن الفكر الديني، يقول الطباطبائي: لقد وضع القرآن الكريم في تعاليمه لأتباعه ثلاثة سبل لإدراك المقاصد الدينية والمعارف الإسلامية، وهي: ١ ـ الظواهر الدينية (ظهورات الألفاظ). ٢ ـ الحجّة العقلية. ٣ ـ الإدراك المعنوي عن طريق إخلاص العبودية[٥٨]، وعليه، فالقرآن أمضى الإدراك العقلي وأجازه، بل اعتبره جزءاً من التفكير الديني نفسه.

وعلى الخطّ المقابل، فالتفكير العقلي يعطي كذلك الحجيّة والاعتبار لظواهر القرآن، وهي وحيٌ سماوي، ولبيانات النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، فيجعلها في مصافّ الحجج العقلية، وذلك بعد إثباته حقيّة نبوّة النبي ﷺ والتصديق بها.

والحجج العقلية التي يثبتها الإنسان بفطرته الموهوبة له من قبل الله تعالى، تنقسم إلى قسمين: البرهان، والجدل، أما البرهان فهو حجّة عندما تكون موادّه ومقدّماته حقّةً وواقعية، حتى لو لم تكن مشهورةً ولا مسلّمة، وبعبارة أخرى أن تكون قضايا يضطرّ الإنسان بشعوره الفطري إلى إدراكها والتصديق بها، فهذا النحو من التفكير هو تفكير عقلي، وعندما يجري إعمال هذا التفكير العقلي في مجال كليات الرؤية الكونية، مثل التفكير في مبدأ الخلق ونهاية العالم وأهله، فإنّه يسمّى حينئذٍ بالفكر الفلسفي.

أمّا الجدل، فهو الحجّة التي تكون مقدّماتها ـ كلاً أو بعضاً ـ من المشهورات أو المسلّمات، تماماً كما هو الحاصل لدى أنصار الديانات والمذاهب السائدة؛ حيث نجد داخلها نظريات مذهبية يجري إثباتها عن طريق مسلّمات هذا المذهب أو ذاك.

وقد استخدم القرآن الكريم المنهجين معاً، فقد امتدح بأحكم وأقوى بيان جهود العقل الحر(٥٩).

يقول الطباطبائي: «تعتقد الشيعة ـ اعتماداًعلى الدلالة القرآنية وهداية الأخبار القطعية ـ أن هناك ثلاثة أمور معتبرة في المعارف والعقائد الإسلامية، يمكن العمل وفق كلّ واحدة منها، دون غيرها وهي: الكتاب، والسنّة القطعية، والعقل الصريح»(٦٠).

«هل يتسنّى للإنسان في كسبه المعارف والعلوم أن يخالف طبيعته فلا يمارس الاستدلال؟ إذ كيف تدعو الأديان السماوية والأنبياء والسفراء الإلهيون الناسَ لسبيلٍ يخالف فطرتهم وطبيعتهم، فيطالبونهم بالقبول بلا دليلٍ وحجة، ثم وفي نهاية المطاف يسوقونهم في مسيرٍ غير طبيعي ومضادّ للعقل؟ بل إن منهج الأنبياء في دعوة الناس للحقّ والحقيقة لا يختلف عن ما يسلكه الإنسان من سبيل الاستدلال المنطقي الصحيح، والفرق الوحيد الموجود إنّما هو في أنّ الأنبياء يستمدّون ما عندهم من مبدء غيبي، ويرتضعون من ثدي الوحي وضرعه، لكن مع هذا المقام السامي الذي عندهم، ومع هذا الارتباط الذي بينهم وبينه يتنزّلون ويضعون أنفسهم في مستوى تفكير الناس، فيخاطبونهم على قدر عقولهم، ويطلبون منهم استخدام هذه القدرة الفطرية العامّة، أي الاستعانة بالاستدلال وتوظيف الدليل المحكم والمنطقي.

وعليه، فساحة الأنبياء أكثر تنزّهاً عن أن تجبر الناس على الإقدام على أمورٍ بلا بصيرة ولا وعي، أو اتّباعهم اتّباعاً أعمى، وهناك يكون حديث الأنبياء مع الناس في دائرة وعيهم وإدراكهم، وحتى لو أتوا بمعجزة فإنهم يحتجّون في ذلك على أساس برهانٍ عقلي، فيثبتون دعواهم بالدلالة العقلية للمعجزات.

والقرآن الكريم شاهدُ ما ندّعيه؛ ذلك أنه عندما كان يتحدّث عن المبدأ والمعاد، وسائر مسائل ماوراء الطبيعة، ثم يدعو المجتمع البشري لقبول ذلك، فهو لا

يستخدم سوى سبيل الاستدلال وتقديم الدليل الواضح، ولا يقنع بغير البرهان والدليل.

إنّ القرآن يمتدح العلم واستقلال الفهم والنظر، فيما يقبّح الجهل والتقليد الأعمى، ويذمّهما بشدّة في آياته.. وليس للدين من هدفٍ سوى نيل الناس لحقائق عالم ما وراء الطبيعة، أي الفلسفة الإلهية، بمعونة الاستدلال وبسلاح منطق العقل، وبقوّة البرهان الذي تجهّزوا به بالفطرة والطبيعة»[٦١].

ويرى العلامة الطباطبائي أن المقولة الأخبارية التي تقول: «إذا كانت مقدّمات قياسٍ ما غير مستفادة من الشرع لم تكن النتيجة حجّةً فيه، وأن النتائج التي يمكن قبولها هي ـ فقط ـ التي تصل عبر الدين والروايات دون النتائج العقلية؛ لعدم كونها معتبرة» مقولةٌ لا أساس لها؛ ذلك أن العقل لا يرى فرقاً بين أنواع المقدّمات في اعتماده على المقدّمات البرهانية، فإذا ما قام البرهان على شيء أُلزم العقل بقبوله[٦٢].

٢ـ مصادر العقيدة الدينية

الحجّة المعتبرة في العقائديات ثلاثة: الكتاب، والسنّة القطعية اليقينية، والعقل الصريح[٦٣]، ولا حجيّة لخبر الواحد في هذا المجال، ذلك أن دائرة حجيّته محصورة بمجال الفقه فقط، أما في العقائديات فاليقين هو الحجّة بنصّ القرآن الكريم، وخبر الواحد لا يفيد ـ لوحده ـ سوى الظن، من هنا لا يمكنه أن يكون مستنداً للمسائل العقائدية[٦٤]، ولا يعني ذلك إطلاقاً عدم الاهتمام بالمعصوم أو ترك الاكتراث به، بقدر ما المهم أن نتأكّد من أنّ هذه الرواية قد صدرت حتماً عنه أم لا؟ الأمر الذي يعجزُ خبر الواحد عن إثباته[٦٥].

٣ـ القرآن محور المعرفة الدينية

يعدّ القرآن الكريم في فكر العلامة الطباطبائي المحورَ الرئيس، فالمصدر الوحيد الذي يعتمد عليه الإسلام هو القرآن، وهو المستند القطعي للنبوّة المحمدية عموماً ودوماً[٦٦]، وهو مصدر الفكر الديني، وظواهره الدلالية حجّة معتبرة[٦٧]، وهذا القرآن هو الذي يمنح سائر مصادر المعرفة الدينية حجيّتها واعتبارها، من هنا

كان لا بدّ أن يكون قابلاً للفهم على المستوى العامّ للناس.

إضافةً إلى ذلك، فالقرآن نور ومبيّن للأشياء كافّة، وهو في سياق تحدّي الناس دعاهم إلى التدبر في آياته ليروا أنه لا يوجد فيه أيّ اختلاف أو تناقض، وإذا ما كان يمكنهم الإتيان بمثله فليفعلوا ذلك، وعليهِ، فإذا كان القرآن عصيّاً على فهم الجميع، فما هو معنى هذا الكلام الموجّه للناس من جانبه نفسه؟!(٦٨)

يكتب الطباطبائي ـ رادّاً مزاعم الأخباريين في نفي حجية ظواهر الكتاب ـ فيقول: «ذهب بعضهم إلى أنه لفهم مراد القرآن لابدّ من الرجوع ـ فقط ـ إلى بيان النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، إلا أن هذا الكلام غير مقبول؛ ذلك أنّ حجيّة بيان النبي ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام لا بد من استخراجها من القرآن الكريم نفسه، وعليه، فكيف يتصوّر توقف دلالة القرآن على بيانهم عليهم السلام، فيما المفترض التمسّك بالكتاب لإثبات أصل الرسالة والإمامة، فالقرآن هو سند النبوّة.

نعم، لا منافاة بين هذا الكلام وبين القول بأنّ النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام متكفّلين ببيان جزئيات القوانين وتفاصيل أحكام الشريعة التي لا نحصل عليها من الرجوع إلى ظواهر القرآن المجيد.. وبموجب الآيات المتعدّدة فالنبي يبيّن جزئيات الشريعة وتفاصيلها، وهو المعلّم الإلهي للقرآن المجيد، كما أنّه بموجب حديث الثقلين المتواتر، فقد نصب النبي ﷺ أئمة أهل البيت خلفاء من بعده، وهذا ما لا ينافي قدرة الآخرين ـ بإعمال سلائقهم التي تعلّموها من المعلّمين الحقيقيين ـ على تفسير القرآن وفهم مراداته من ظواهره»(٦٩).

وخلاصة القول: يرى الأخباريون أن اعتبار فهمنا وحجيّته يحتاج إلى الروايات، أما عند العلامة الطباطبائي فإن الروايات برمّتها تحتاج في حجيّتها إلى عرضها على الكتاب وعدم منافاتها له، وإلا فالروايات المخالفة للقرآن ساقطةٌ عن الاعتبار، فظواهر القرآن حجّة للجميع وعليهم، ولا اختصاص لها بالأئمة عليهم السلام، نعم، هناك بطون للقرآن لا يستوعبها المستوى العام للناس، بل إنّ بعض هذه البطون مخصوصٌ بالراسخين في العلم، من هنا يرى الطباطبائي أنّ حجية العقل الصريح والسنّة القطعية في الفكر الديني ترجع إلى حجيّة الكتاب(٧٠).

٤ـ عدم تحريف القرآن

القرآن المجيد هو سند النبوّة، ومعجزة الرسول ﷺ الخالدة، فلا تحريف فيه إطلاقاً، لا بالزيادة ولا بالنقيصة، وحيث كان هذا الموضوع قائماً على الأدلّة والشواهد العقلية والنقلية اليقينية، فلا اعتبار بأخبار الآحاد التي تقع هنا على خلاف الضرورة الدينية.

ويرى الطباطبائي أنّ الأخبار التي وردت ـ بشكلٍ من الأشكال ـ في مباحث التحريف تقع على فئتين:

أ ـ الأخبار التي لا دلالة لها على التحريف، وإنما تحكي عن أنّ تفسير القرآن الذي كان عند الأئمة ونقلوه عن رسول الله ﷺ ليس مطابقاً لما بأيدينا اليوم، إذ من الواضح أنّ هناك فرقاً بين القرآن نفسه وبين تفسيره، أو أنّها تحدّثنا عن أنّ العلم بتمام معاني الكتاب وبطونه إنما هو عند الأئمة عليهم السلام، فالعلم بالكتاب هو المنحصر بهم، لا لفظ الكتاب ونصّه.

ب ـ الأخبار الدالّة على تحريف القرآن لفظياً، ولا تقبل الحمل على المعاني المشار إليها في النقطة السالفة، وهذه الأخبار مجعولة موضوعة، لم تصدر عن الأئمة عليهم السلام[٧١].

٥ـ عدم حجية الإجماع في علم الكلام

لا حجيّة للإجماع في المسائل العقائدية؛ ذلك أنّ حجية الإجماع إنما هي من باب خبر الواحد أو في حكم خبر الواحد؛ وخبرُ الواحد لا يفيد أكثر من الظنّ، فيما المطلوب في الأصول الاعتقادية تحصيل اليقين، من هنا لم يكن للإجماع في العقائد اعتبار، نعم، له اعتبارٌ في الأحكام الفقهية[٧٢]، وعلى هذا الأساس، يحصر الطباطبائي حجيّة الإجماع وإمكانه في نطاق البحث الفقهي فقط.

٦ـ الموقف من الروايات وأخبار الآحاد

أما رأي العلامة الطباطبائي في الروايات نفسها، فهو واضحٌ وجلي، فأهل

البيت عليهم السلام عنده، هم شرّاح أسلوب القرآن وطريقة تعليمه، كما أنهم المرجع العلمي في جزئيات الأحكام، وقولهم وفعلهم وتقريرهم حجّة ومعتبر، يقول: انشغل الشيعة ـ طبقاً لتعاليم أهل البيت عليهم السلام ـ بضبط الأخبار النبوية وروايات أهل البيت عليهم السلام، فحصلوا في القرون الهجرية الثلاثة الأولى على عشرات آلاف الأحاديث في الفنون الإسلامية المختلفة، ثمّ وضعوها في مئات بل آلاف المصنّفات (كتاب أو أصل)، رغم أن كثيراً منها قد ضاع نتيجة عدم مساعدة الظروف آنذاك وعدم ملائمة أوضاع الحكومة، في ظلّ محيطٍ من الظلم والقهر والتعذيب، تحت السيف والسوط، لكن مع ذلك حفظوا عشرات آلاف الأحاديث الكافية في الفنون الإسلامية على مستوى كليّات الموضوعات، كما أنّ ذلك كان رغم وجود الأيدي الخبيثة، كما جرى في أخبار أهل السنّة حيث دسّوا وحرّفوا وجعلوا الكثير من الأحاديث، إلاّ أنّ الشيعة ـ وطبقاً لأوامر أهل البيت عليهم السلام ـ عملوا بالأمر النبوي في هذا المجال، فعرضوا صحيح الحديث وسقيمه على الكتاب، مميّزين بينهما بذلك[(٧٣)].

إن كلمات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة متكفّلة لبيان تفاصيل الأحكام التي جاءت كليّاتها في القرآن الكريم، أما الروايات العقائدية والأخلاقية، فقد علّمتنا منهج الرجوع إلى القرآن، رغم أن مضامين الآيات في هذا المجال كان ميسوراً فهمه لعموم الناس[(٧٤)].

والحديث الذي يسمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الأئمة عليهم السلام، فله حكم القرآن، أمّا ما يصل عبر وسائط، فإنّ المنهج الشيعي في التعامل معه يقع على الشكل التالي:

أ ـ في المعارف العقائدية، حيث يلزم ـ بنصّ القرآن ـ تحصيل العلم واليقين، يُعمل بالخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالشواهد اليقينية على صحّته، أما غير هذين القسمين ـ وهو المسمّى بخبر الواحد ـ فلا اعتبار له هنا.

ب ـ على مستوى استنباط الأحكام الشرعية، ونظراً للأدلّة المقامة في هذا المجال، يمكن الاعتماد على الخبر المتواتر، وكذا الخبر الآحادي القطعي الذي يفيد وثوقاً نوعياً، إذاً فالخبر المتواتر وكذا الخبر القطعي حجّة يجب اتباعها عند الشيعة مطلقاً، أما خبر الواحد غير القطعي فيجوز العمل به إذا أفاد الوثوق النوعي في خصوص الأحكام الشرعية لا مطلقاً[(٧٥)].

ويخوض الطباطبائي برؤية معمّقة في تاريخ الحديث ومكانته في الفكر الإسلامي فيقول: لا نقاش بين الشيعة وسائر المسلمين في اعتبار أساس الحديث الذي أمضاه القرآن، إلا أنه وعلى إثر التفريط الذي مارسه حكّام صدر الإسلام في حفظ الحديث، والإفراط الذي صدر من الصحابة والتابعين في أهميّة العمل بالحديث، فقد لقي الحديث مصيراً مؤسفاً، حتى بلغت الحال أن صار الحديث حاكماً ومقدّماً على القرآن، بل قد يُنسخ حكم آيةٍ بالحديث، وقد تلبّس بعض الغرباء بلباس الإسلام وعمل أعداء الإسلام على وضع الحديث ودسّه وجعله وتغييره، مما أطاح بوثوق الأحاديث واعتبارها؛ لهذا فتّش علماء الدين عن مخلص لهذا الوضع القائم؛ فأشادوا علم الرجال وعلم الدراية.

أما الشيعة، فإضافةً إلى ضرورة تنقيح السند عندهم، اعتبروا أنه من الضروري مطابقة متن الحديث مع القرآن، ورأوا أنّ الأحاديث ـ وفقاً لذلك ـ على طوائف ثلاث هي:

أ ـ الأحاديث الموافقة للكتاب وهي التي كانوا يعملون بها.

ب ـ الأحاديث المخالفة للقرآن، وكانوا لا يعملون بها.

ج ـ الأحاديث التي لا يتحدّد مدى موافقتها أو مخالفتها للكتاب الكريم، وقد تركوا هذه الأحاديث وجعلوها في عداد المسكوت عنه.

وهنا، يشير الطباطبائي لفريقٍ من الشيعة يراهم مثل أهل الحديث عند السنّة، يعملون بكلّ حديث وصل إليهم[٧٦].

ويرى الطباطبائي بعض مواضع بحار الأنوار، ممّا جاءت فيه أحاديث يعدّها ـ بضرس قاطع ـ من المخالف للقرآن أو العقل، وأنها محرّفةً مجعولة[٧٧]، ولا يرى فرقاً في ضرورة البحث عن السند والمتن معاً بين الكتب الأربعة وغيرها، من هنا؛ لا يعتبر أنّ هذه الروايات ـ ودون إعمال البحث والتنقيب المذكور فيها ـ حجة يلزم العمل بها.

٧ـ تدهور علم الحديث في التراث الإسلامي

يرى العلامة الطباطبائي أنّ المعارف الإلهية أرفعُ العلوم؛ ذلك أن شرف العلوم

عنده بتبع شرف موضوعها، والله سبحانه أشرف الموضوعات وكلامه أقدس الكلام، وفهم كلامه أفضل العلوم[٧٨]، ويرى الطباطبائي أن علم الحديث قد سقط عن قيمته الواقعيّة عند أهل السنّة، وأن أسباب هذا الانحطاط يرجع إلى عدّة أمور هي:

أ ـ نفوذ سلسلة من الخرافات والأحاديث الموضوعة، لا سيما في مجال التفسير، وتاريخ الأنبياء والأمم الماضية، وكذا وقائع صدر الإسلام، وفيها ما لا يمكن لعقلٍ سليم أن يقبله[٧٩].

ب ـ انحراف الحديث عن مسيره الطبيعي تحت تأثير مجموعة عوامل وظروف مرّت عليه في تاريخ الإسلام، فسلبت منه الروح الحيّة لديانة إلهية، ليمنح دور مؤسّسة اجتماعية عادية ذات نفوذ.

ج ـ ترك علم الحديث ـ وبسبب العوامل المشار إليها ـ حالةً من الجمود والركود، في سائر العلوم الإسلامية، الأمر الذي غدا باعثاً على الحؤول دون حريّة النقد والبحث النقدي، ومن جملة هذه العلوم كان علم التفسير؛ حيث اختُزل بأقوال الصحابة والتابعين والآراء اللغوية، كما أنّ منها علم الكلام، حيث كان متدنّي المستوى إلى حدّ غدا فيه عوامياً، بل تحوّلت عقائد العامّة إلى حقائق إسلامية عقدية، ليهبّ المسلمون للدفاع عنها، حتى أنّ بعضهم يفتخر بالقول: إنّ لدينا عقائد عامية بسيطة، وحصيلة القول: إنّ الاعتقاد غدا معتمداً على تقليد رجال المذهب، فيما غدا البحث العلمي والاستدلالي المنطقي مجرّد تسلية أو تمضية للوقت أو تدريبٍ للذهن أو..

وأبسط نتيجة غير مستساغة لهذا النمط العلمي أن جعل أهلُ كلّ مذهب إجماعات مذهبهم ومسلّماته من الضروريات، فيما عدّوا الآخرين الذين لا يعتقدون بمسلّماتهم منكرين للضروري وأهل بدعةٍ وابتداع[٨٠].

إنّ هذه المضامين رغم ارتباطها بأهل السنّة، إلا أنها انتشرت في أوساط المسلمين لتغطي مساحة العالم الإسلامي كلّه، والمذاهب الإسلامية برمّتها.

٨ـ تعدّد الدرجات الدلالية في النص الديني

للعلامة الطباطبائي في علم الحديث بناءٌ معرفي دقيق، وهو أنّ معاني الروايات

ليست على مستوى واحد، ورغم أنّ أكثر الأخبار جاءت جواباً لأسئلة من عامّة الناس وكانت بحيث يفهمها عوامهم، إلا أنّه كان في باطنها غُرَرٌ لا ينالها إلا الأفهام العالية والعقول الخالصة. إن وقوع تمام الأخبار في مرتبةٍ واحدة، هي مرتبة فهم العوام، يؤدّي إلى اختلاط المعارف الرفيعة للأئمة عليهم السلام وتنزّلها إلى منزلةٍ ليست من شأنها، كما أن البيانات العادية البسيطة الصادرة منهم تفقد قيمتها بعدم تميّزها، فلم يكن الرواة والسائلون جميعاً على مستوى واحد من الفهم والإدراك، كما أنّ الحقائق أيضاً ليست على نسقٍ واحد من اللطافة والدقة، فكتاب الله وسنّة رسوله مشحونان بهذا المضمون، وهو أن الكلمات الدينية الحاوية للمعارف الإيمانية ذات مراتب متعدّدة، وأنّ لفهم كلّ مرتبةٍ منها شريحة أو فئة من الناس، وإلغاء أو التغافل عن هذه المراتب يوجب تلاشي المعارف الحقيقية وزوالها[٨١].

يرى الطباطبائي أن الخطأ الذي وقع فيه المجلسي كان في عدم التفاته إلى هذا الأمر، فظنّ أن تمام الروايات يقع على مستوى واحد من الفهم والتفسير، ألا وهو مستوى العامّة من الناس، ففسّر النصوص بلغتهم، فلم يفهم تلك الغرر والمختارات فهماً كاملاً؛ فظُلمت بذلك هذه الروايات وأنقص حقها..

إن هذا الكلام الذي يقوله الطباطبائي هنا بالضبط شكّل تعليقةً من تعليقتين له على البحار سببتا إيقاف تعليقاته على هذا الكتاب إثر الضغوطات التي مورست عليه.

ويسعى الطباطبائي في كلّ باب من أبواب البحار لاختيار رواية محورية ومفتاحية يسمّيها غُرر الروايات، جاهداً في إعادة بناء المعارف التي تقدّمها هذه الرواية عبر تناول سائر الروايات التي تشترك معها، وقد فتح بهذا المنهج التفسيري بإرجاع الروايات إلى مشابهاتها باباً لتفسير الأحاديث، في عملٍ يُشبه ما فعله في كتابه: الميزان، من تفسير القرآن بالقرآن[٨٢].

٩ـ تعارض العقل والنقل

تشرّف البروفسور هنري كوربان، المستشرق الفرنسي الشهير عدّة مرات بزيارة

العلامة الطباطبائي في مدينتي: قم وطهران، للانتهال من علمه وفكره، وكان من جملة ما سأله ما يلي: ماذا تفعلون عندما يظهر الاختلاف بين العقل والنقل (الكتاب والسنّة)؟ فأجابه العلامة: عندما يصرّح الكتاب بإمضاء نظر العقل فإنه يكون قد منحه الحجية، ومن ثم فلن يكون هناك اختلاف بينهما بعد ذلك، كما أن البرهان العقلي يعطي النتيجة عينها في مجال فرض حقيقة الكتاب، ذلك أن فرض أمرين واقعيين متناقضين لا يمكن تصوّره، ولو فرض أحياناً تعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلي، فحيث كانت الدلالة النقلية قد وصلتنا عبر الظهور الظنّي للفظ، فإنها لن تعارض الدليل القطعي الدلالة حينئذٍ، ومن ثم فلن يكون هناك موردٌ لمثل هذا الاختلاف.

ويشكل كوربان على العلامة بأنّ تقدّم الروح على البدن غير متصوّر عقلاً، والحال أن النقل يؤكّد أن الروح خُلقت قبل البدن، لكن الطباطبائي يجيبه بالقول: «إنّ خلق الروح قبل البدن غير مذكور في القرآن الكريم، وإنّما ورد في الحديث الشريف، وهذه الأحاديث المذكورة من أخبار الآحاد ـ حسب تصريح أهل الفنّ ـ ونحن لا نعمل بالآحاد في أصول العقائد إلا إذا احتفّت بقرينةٍ قطعية، ومن الواضح أن قيام الحجّة القطعية على خلاف مدلول الخبر يفقده القرينة القطعية على السند والدلالة، نعم، نحن لا نطرح هذه الروايات، وإنما نأوّلها بوجهٍ صحيح قدر الإمكان، أما مع عدم الإمكان فنتركها مسكوتاً عنها»[(٨٣)].

وأهمّ تعليقات العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، والتي دفعت إلى عدم نشر تعليقاته، كانت تعليقته على موضوع تعارض العقل والنقل، فبعد ردّ العلامة المجلسي القول بالعقول المجرّدة ـ تحت عنوان أن تجرّد العقول محال عقلاً وأنّ التجرّد خاصّ بواجب الوجود، وأن كلام الفلاسفة هنا فضول من القول ـ يكتب بعد أسطر أنه من الممكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي ﷺ، وهو النور الذي تتشعب منه أنوار الأئمة عليهم السلام، أي أن ما عدّه المجلسي محالاً عقلاً صار ممكناً بوضع اسم النبي والأئمة عليه[(٨٤)].

وهنا يعلّق الطباطبائي على هذا الكلام بالقول: إن رجوع الفلاسفة إلى الأدلّة

العقلية ليس فضولاً، بل قد أثبتوا ـ أولاً ـ توقف حجية الظواهر الدينية على البراهين التي يقيمها العقل، والعقل لا فرق عنده في اعتماده على المقدّمات البرهانية بين مقدّمة وأخرى، وعليه فإذا أقيم البرهان على أمرٍ ما فعلى العقل الإذعان مضطراً لقبوله، كما أن الظواهر الدينية متوقفة ـ ثانياً ـ على الظهور الموجود في اللفظ، وهذا الظهور دليلٌ ظني، والظنّ لا يمكنه مقاومة العلم واليقين الحاصلين من إقامة البرهان على شيء.

أما مسألة عدم التمسّك بالبرهان العقلي في مسائل أصول الدين، ثم عزل العقل في أخبار الآحاد الواردة في المعارف العقلية وعدم العمل به، فهو من قبيل إبطال المقدّمة بسبب النتيجة التي تستنتج من هذه المقدّمة عينها، وهو تناقض صريح.

وعليه، فإذا أرادت هذه الظواهر إبطال حكم العقل، فهي تبطل حكمها ـ أولاً ـ حيث تستند حجيّتها إلى حكم العقل نفسه، والسبيل القويم وطريق الاحتياط يستدعي من غير المتبحّرين في الأبحاث العقلية العميقة العملَ بظواهر الكتاب وظواهر الأخبار المستفيضة، وأن يرجعوا العلم بواقع الأمر إلى الله تعالى، دون الخوض في المباحث العقلية العميقة، لا سلباً ولا إيجاباً، أما إيجاباً فلأنّ في ذلك مظنّة الضلال والتيه والهلاك الدائم، وأما سلباً فلما فيه من منقصة القول بلا علم، ومساندة الدين بما لا يرضاه الله والابتلاء بتناقض الآراء، تماماً كما حصل مع المجلسي، ذلك أنه لم يورد أيّ إشكال على آراء أهل الرأي إلا وتورّط هو نفسه به أو وقع فيما هو أشدّ منه، وأوّل تلك المسائل مسألة المجرّدات العقلية التي طعن فيها على الحكماء الإلهيين فيما أثبت تمام آثار التجرّد لأنوار النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، دون أن يلتفت إلى أنه لو كان تحقّق موجودٍ مجرّد في الخارج غير الله تعالى محالاً فإن هذا الحكم لا يتغيّر بتغيّر الأسماء، ولا يحدث أيّ تغيير في الاستحالة بمجرّد تبديل اسم العقل المجرّد باسم النور والطينة وأمثال ذلك(٨٥).

ويعلّق الطباطبائي على كلام العلامة المجلسي الذي توهّم فيه أن الروايات سدّت باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمرت بأخذ تمام الأشياء منهم عليهم السلام فيما نهت عن الاعتماد على العقول الناقصة مطلقاً وفي جميع الأبواب.. يعلّق الطباطبائي بأن هذا

الرأي للأخباريين وغيرهم من أعجب الأخطاء؛ ذلك أن إبطال حكم العقل بعد معرفة الإمام ملازمٌ لإبطال التوحيد والنبوّة والإمامة وسائر العقائد الدينية، فكيف يمكن أخذ نتيجةٍ ما من العقل ثم إبطال حكم العقل نفسه بهذه النتيجة عينها، والحال أننا ما زلنا نصدّق بهذه النتيجة؟!

فإذا كان مراد العلامة المجلسي هنا صدق حكم العقل بشرط أن يعطينا نتيجةً شرعية، ثم بعد ذلك يُسدّ بابه، فهذا معناه تبعيّة حكمه لحكم النقل وفساد هذا الأمر أكبر، وفي الحقيقة فالمراد من تمام هذه الأخبار النهي عن متابعة العقليات عندما لا يستطيع الباحث تمييز المقدّمات الحقّة عن المقدّمات المشكوكة الباطلة[٨٦].

وطبقاً لذلك، لا تعارض ـ عند العلامة الطباطبائي ـ بين العقل والدين بتاتاً؛ ذلك أنّ الدين جاء من ذاك الإله عينه الذي خلق العقل، فإذا كانت الظواهر الدينية مخالفةً لحكم العقل القطعي كان العقل القطعي نفسه قرينةً وشاهداً على عدم إرادة هذا الظاهر، مما يُلزم بالتأويل، وإذا لم يكن هذا التأويل ممكناً لزم طرح ذلك الظاهر الديني، أي الرواية الواحدة الظنية. نعم، هذه الرواية التي يقدّمها لنا الطباطبائي مختصّة عنده بغير الفقه، أما في الفقه، فالأمر مختلف؛ حيث ثبتت فيه حجية خبر الواحد الموثوق، وندرة الأحكام العقلية القطعية نوعاً في مجاله، الأمر الذي يحدّ جداً من وقوع هذه المعارضة، ولا أقلّ من أنّ هذا الجانب لم يكن منظوراً للطباطبائي، فدراسته كانت مركّزةً ـ نوعاً ـ على قسم العقائد الدينية[٨٧].

١٠ـ الموقف من الفلاسفة

كان الطباطبائي مدافعاً منصفاً عن العرفاء والحكماء، فإضافةً إلى المباحث المستقلّة التي تقدّمت، يسجّل الطباطبائي في نقده لكلمات المجلسي في معنى العقل، أن اشتباه الأخير في تفسير العقل منبثقٌ من عاملين، من بينهما سوء الظنّ بالباحثين المعنيين بالدراسات العقلية عبر استخدام العقل والبرهان[٨٨].

وإضافةً إلى مصنّفات الطباطبائي القيّمة في المجال الفلسفي، فقد دافع في

مطاوي أعماله الأخرى عن الحكمة والفلسفة، معلناً بصراحة: أن الفلسفة لا تقبل نفيها أو إقصائها، بل الدين نفسه غير قادر على فعل ذلك!

«فليس هناك أيّ دينٍ أو منهج نظري آخر، ولا بأيّ طريق، قادر على إلغاء حجيّة العقل القطعي وصواب البحث الفلسفي؛ ذلك أن هذا السهم سيرتدّ إلى جذوره، وحقّانية الدين تبطل بنفسها، وهي مضطرّة لتأمين نفسها عبر هذا السبيل، نعم، إنّ هذا لا يعني صحّة كل ما وصلنا من الماضين في هذا المجال، وليس هذا خاصّاً بالفلسفة، بل إنه يجري في سائر العلوم النظرية أيضاً، وما لم يصل موضوع ما إلى حدّ البداهة فسيكون هذا حاله ومصيره.. إضافة إلى أن إبطال الفلسفة وإقصائها هو بنفسه بحث فلسفي»[٨٩].

لقد كان الطباطبائي عالماً حرّاً في تفكيره وباحثاً محقّقاً، يكتب مجيباً عن أحد الإشكالات: «إن حُسن الظنّ بالعلماء واحترام شخصيّتهم الدينية أمر، واتّباع نظريّاتهم العلمية وأفكارهم العقلية شيء آخر، فمثل هذه المسائل لا تقبل التقليد، حتى كلّما وصلنا إلى مسألةٍ ما حملت مخالفة العلماء مثل قميص عثمان، ليتمّ تجييش مجموعةٍ من البسطاء ضدّه، كما أن نسبة المخالفة إلى علماء الإسلام قصّة طويلة واضطراب من نوع آخر، ذلك أنّ علماء الفقه والأصول وغيرهما لا يبحثون في أصول المعارف والعقائد، والمتكلّمون وحدهم هم من يعمل على هذه الموضوعات، ويخالفون في الوقت عينه الفلسفة، كما وهناك أيضاً متكلّمون ليسوا من ذوي الفنّين، فهم ليسوا مثل الخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي من أهل التصنيف في العلمين، وعليه يصبح معنى مخالفة الفلاسفة لعلماء الإسلام هو أن عدداً من العلماء اختلفوا مع عدد آخر في منهج التعامل مع سلسلة من الموضوعات والنظريات العقلية، فما هي ضرورة وما هو وجه هذه الفوضى والغوغاء هنا؟!»[٩٠]

ويرى العلامة الطباطبائي أن الاشتغال بالعلوم العقلية كان بغية تدعيم وترسيخ الأسس الدينية للإسلام، وتحقيق الأهداف الدينية[٩١]، ففلسفة اليونان عنده رغم أنها كانت ـ في بدو أمرها ـ لسدّ أبواب أهل البيت عليهم السلام، إلا أن هذا الهدف غير المبرّر للحكومات القائمة آنذاك وسوء استفادتها من الترجمات وإشاعة الأدب هل يجعلنا في

غنى عن مباحث الإلهيات؟ وهل يستدعي ذلك تجنّب الاشتغال بهذه المسائل؟ إن مباحث الإلهيات تمثل مجموعةً من الأبحاث العقلية المحضة التي تقع نتيجتها في صراط إثبات الصانع والبرهنة على واجب الوجود، والوحدانية، وسائر الصفات الكمالية له، كما ولوازم وجوده من النبوّة والمعاد، وهذه هي المسائل المسمّاة بأصول الدين والتي يلزم إثباتها ـ بدايةً ـ عن طريق العقل؛ حتى يتوفر بذلك إثبات حجية تفاصيل الكتاب والسنّة، وإلا فإن الاستدلال والاحتجاج لإثبات حجيّة الكتاب والسنّة بعين الكتاب والسنّة احتجاج دوري وباطل، بل حتى المسائل المعدّة من أصول الدين مثل وجود الله، ووحدانيته، وربوبيته مما جاء في الكتاب والسنّة إنما تثبت عبر سبيل العقل والاستدلال العقلي.. إنّ وجود العقائد الإلهية في الكتاب والسنّة لا يغنينا عن وضع علمٍ خاص بهذه المسائل على مستوى رفيع[٩٢].

ويذهب العلامة الطباطبائي إلى أن المعارف والعقائد الحقيقية الموجودة في الكتاب والسنّة بلغة بسيطة وعامّة هي عينها المعارف والعقائد الحقيقية التي يُتوصّل إليها عبر المباحث العقلية، والتي جرى الحديث هنا بلغة علمية ووسط اصطلاحات علمية، والفرق بين المرحلتين ليس سوى عمومية اللغة وبساطتها من جهة، وخصوصيتها وعلميتها وفنيّتها من جهة ثانية، لا أن البيانات الدينية أكثر فصاحةً وبلاغة[٩٣].

ويرى العلامة الطباطبائي أن المنهج الفلسفي الشيعي هو ما نجد له نماذج عديدة في الكتاب والسنّة، نعم، وخلافاً لأوهام جماعة، لا يراد من البحث الفلسفي جمع آراء أرسطو وأفلاطون وسقراط بطريقة تقليدية عمياء دون نقدها أو مناقشتها، كما يحصل في المباحث المذهبية؛ حيث تتخذ آراء الرجال في كلّ مذهب مسلّمات يجب الإذعان بها، وتكون حجةً يحتجّ بها؛ ذلك أن هذا التفسير للبحث الفلسفي يصيّره بحثاً كلامياً لا فلسفياً، فالقيمة في البحث الفلسفي للنظر والتفكير، لا للرجال وأصحاب الرأي، ولا يمكن إطلاقاً أن يكون لأيّ نظريةٍ فلسفية وقعٌ وتأثير وقيمة بسبب انتسابها إلى شخصيةٍ ما ـ هي صاحبتها ـ كائنةً من كانت، ومهما كان أنصارها، حتى لو بلغوا حدّ الإجماع والاتفاق، بل كانوا يشتملون الناس جميعاً من الماضين والآتين[٩٤].

ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، ثمّة آيات وروايات لا تُحصى صيغت ونسجت بسبكٍ فلسفي، فالإمام الأوّل عند الشيعة علي عليه السلام هو من فتح هذا الطريق في الإسلام، والحال أن من مجموع اثني عشر ألف صحابي ممّن نقلت عنهم روايات لا نجد ـ ولو حديثاً واحداً ـ بهذا المضمون لهم، فالكثير من كلماته عليه السلام إنما فُهمت بعد مرور قرون من الزمن (القرن الحادي عشر الهجري، انطلاقاً من منهج الحكمة المتعالية)، كما أنّ الإمام السادس والثامن من أئمة الشيعة تشاهد في المنقول عنهم مطالب كثيرة في هذا المجال، والعنصر المؤثر في ظهور التفكير الفلسفي والعقلي في وسط الشيعة وعبرهم في أوساط الآخرين هو تلك الذخائر العلمية لأهل البيت عليهم السلام، ويكفي هنا مقارنة هذه الذخائر بالكتب الفلسفية التي دوّنت بمرور التاريخ؛ إذ سنرى بالعيان أن الفلسفة تقترب يوماً فيوماً من تلك الذخائر العلمية، إلى أن نصل إلى القرن الحادي عشر الهجري تقريباً حيث نجد تطابقاً، والاختلاف لا يقع سوى على مستوى التعبير وأساليب العرض والبيان[٩٥].

١١ ـ الموقف من العرفان والتصوف

لا يرفض الطباطبائي العرفان، بل يراه أحد السُبُل الثلاثة التي تبلغ بنا الفكر والمعارف الدينية؛ لهذا يرى أنّ العارف يتلقّى العالم وظواهره كمرايا تكشف عن الواقع الثابت الجميل، حيث تكون لذّة إدراكها عظيمة جداً، لا تبلغها أيّ لذة ذات قيمة أو اعتبار، ومن الطبيعي أنّها تمنع عن اللذات الدنيوية الزائلة، وهذه هي الجذبة العرفانية التي توجّه الإنسان العارف بالله إلى العالم الأرقى والأسمى، وتجعل لحبّ الله في قلبه مكاناً وموطئاً، فينسى كلّ شيء، وتدفعه حالته هذه إلى عبادة الإله الذي لم يرَه، حيث يراه أوضح وأجلى من كل ما يُرى ويسمع.. إن العارف هو الإنسان الذي يعبد الله عن طريق العشق والمحبّة، لا رغبةً في ثواب ولا خوفاً من عقاب، وعليه، لا يصحّ أن يُجعل العرفان مذهباً في عرض سائر المذاهب الأخرى، إنما هو سبيل من سُبُل العبادة، وطريق لمعرفة حقائق الأديان في مقابل سبيل الظواهر الدلاليّة الدينية والتفكير العقلي[٩٦].

ويصرّح العلامة الطباطبائي بأنّ الإسلام دينٌ اجتماعي يُلغي تمام أشكال العزلة والرهبانية، ويرى أن تهذيب النفس وتكميل الإيمان ومعرفة الله إنما يكونان في بطن الاجتماع الإنساني وعبر مشاركة الآخرين، وإن الذين ربّاهم أئمة الهدى عليهم السلام في صدر الإسلام كانت لديهم هذه التوجّهات أيضاً، مثل سلمان الفارسي وأويس القرني[٩٧].

إلا أن الطباطبائي لا يؤيّد المنهج الذي اتّبعه بعض المتظاهرين بالعرفان، حيث جعلوا سيرهم وسلوكهم ضمن آدابٍ ورسوم وعادات مخالفة لما جاء في الكتاب والسنّة، فاعتبروا الشريعة مقابلةً للطريقة، وانتهجوا نهج الذكر والتلقين والخرق والغناء والموسيقى؛ من هنا يعتقد الطباطبائي أنّ ما يمكن فهمه من المصادر الأصلية للإسلام مع مراعاة المعايير الشيعية النظرية مخالفٌ لهذا المنهج، ولا يمكن أبداً للنصوص الدينية ترك الإرشاد إلى مثل ذلك، أو إهمال إيضاح بعض البرامج المتعلّقة بذلك، أو صرف أيّ إنسان ـ كائناً من كان ـ عن واجباته ومحرّماته.. إن الكتاب والسنّة يرشدانا إلى عرفان النفس، ويدلاّننا على برامج ذلك وآلياته[٩٨].

١٢ـ مسألة التقليد عند الطباطبائي

سبق أن قلنا: إنّ العلامة الطباطبائي قد ردّ التقليد في المسائل الاعتقادية وأصول الدين ردّاً شديداً، إلا أن ما يجلب النظر في أفكاره هو رؤيته لكيفية الاستدلال على لزوم التقليد في فروع الدين، حيث يرى أن تحصيل العلم بأصول الدين ـ ولو عبر الدليل الإجمالي ـ أمرٌ ميسورٌ للعموم، وداخلٌ تحت قدرتهم، إلا أن تحصيل العلم بتفاصيل الأحكام والقوانين الدينية عبر الاستنباط المعروف من المدارك الرئيسية للكتاب والسنّة (الفقه الإستدلالي)، ليس حرفة أيّ إنسان، ومن ثم فهو مقدور لبعضهم فحسب، ولم يشرّع في الإسلام حكم حرجي؛ من هنا، كان تحصيل العلم بالأحكام والقواين الدينية عبر الدليل واجباً كفائياً على بعض الناس ممن يملكون أهلية ذلك وقدرته، أما سائر الناس فتكون وظيفتهم، طبقاً للقاعدة العامة التي تستدعي رجوع الجاهل إلى العالم، وهي قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة، العودة إلى الأشخاص

المذكورين ممّن يسمّون بالفقهاء والمجتهدين، وهذه العودة والرجوع هو ما يُطلق عليه اسم: التقليد.

نعم، هذا الرجوع إلى المجتهد مغايرٌ للتقليد في أصول العقائد، وهو الممنوع عنه بنصّ الآية الكريمة: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾، كما أنّ الشيعة لا تجيز التقليد الابتدائيّ للميت، إلا إذا عاد المقلّد إلى مجتهد حيّ ثم توفي فبقي يعمل على رأيه، وهذه المسألة من أهمّ عوامل نضارة الفقه الإسلامي عند الشيعة، حيث يواصل فريقٌ من الناس ـ عبر سلوك سبيل الاجتهاد ـ سعيهم في البحث في المسائل الفقهية[٩٩].

١٣ ـ رفع الحظر عن البحث في الصفات الإلهية و...

لا يمانع العلامة الطباطبائي ـ كسائر الفلاسفة والحكماء ـ من التفكير في صفات الله عزوجل، إنه يرى أنّ الصفات الذاتية منتزعة من مقام الذات، وهي عين الذات، كما أنّ كلّ واحدة منها عين الأخرى، وهو القول المشهور عند الحكماء، إلا أنّ هذه الصفات رغم الاتحاد المصداقي فيها لكنّها متفاوتة مفهوماً[١٠٠]، كما يذهب الطباطبائي إلى عدم انحصار المجرّدات في الله، فالعقول والنفوس والملائكة كلّها ـ عنده ـ مجرّدات عن المادة. وما سوى الله، ولو كان حادثاً ذاتياً، إلا أنّه يمكن أن يكون قديماً زمانياً، والاعتقاد بمثل هذه المسائل عنده لا يؤدّي إلى الكفر[١٠١].

١٤ ـ تعليقات جزئية على بحار الأنوار

ونشير أخيراً إلى بعض النقاط الجزئية الواردة في تعليقة العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، تستحقّ الوقوف عندها، وهي:

أ ـ إن المغفور له العلامة المجلسي، وبسبب عدم ممارسته البحث العقلي، بل وعدم تقديره له، ابتلي في مواضع متعدّدة بالتناقض، وقد أرشد الطباطبائي في تعليقاته إلى هذه التناقضات مستخدماً كمال الأدب، ومشيراً إلى الحلّ الصحيح لها[١٠٢].

ب ـ يذكر الطباطبائي في بعض الموارد ـ ضمن تأييده لكلمات المجلسي وفهمه للنصوص ـ معاني أكثر دقةً للروايات[١٠٣].

ج ـ يعتبر الطباطبائي أنّ بعض الاحتمالات التي طرحها المجلسي ضمن بعض الروايات بعيدة عن ساحة الدين وميدانه، مثل تشخيص الإمام عليه السلام الحكم الديني عن طريق القرعة[١٠٤].

د ـ ممّا يستحقّ التأمل هو اختلاف الرأي بين الطباطبائي والمجلسي في معنى الرزق[١٠٥]، وفي معنى نسبة المكر والإضلال والقبح إلى الله[١٠٦]، وفي معنى العلم الإلهي[١٠٧]، وفي معنى خالقية الإنسان لأفعاله[١٠٨]، وفي مصاديق الأشياء القديمة[١٠٩].

ويشكل الطباطبائي على كلام المجلسي في قوله بعدم ورود نصّ ديني في مسألة عينيّة الصفات للذات، فيرى ذلك استدلالاً عجيباً[١١٠]، ويرى المجلسي برهان النظم الوارد في بعض الروايات من أقوى الأدلّة على وجود الله، إلا أنّ الطباطبائي يسمّيه: أقرب الأدلّة[١١١]، وبين هذين التعبيرين اختلافٌ كبير.

هـ ـ يستنتج العلامة الطباطبائي ـ عبر منهج تفسير الروايات بالروايات ـ معاني أكثر دقةً منها[١١٢].

و ـ يمكن مشاهدة نماذج من تأثير المعارف الخارج ـ دينية على فهم النصوص الدينية في متن البحار وهوامشه وتعليقاته، ومن باب المثال يلاحظ تأثير الفلسفة على فهم ظواهر الروايات ومعانيها[١١٣]، ودخالة الآراء الكلامية في هذا المضمار أيضاً[١١٤].

هذا، وقد ذكرتُ هذه الموارد بسردٍ مفهرس سريع؛ لاحتياج البحث فيها بالتفصيل إلى كتاب مستقل، إضافةً إلى أنّ هدفنا هنا ممارسة مطالعة معرفية ايبستمولوجية للموضوع، وبيان الآراء المفتاحية لهذين العالمين، وإلا فبيان موارد الاختلاف الجزئي يجعل المثنوي بحاجة إلى سبعين منّاً من الورق[١١٥].

المحور الثالث، نظريتا الطباطبائي والمجلسي في مسألة العقل والدين، قراءة تقويمية مقارنة

١ ـ يعدّ بحث العلاقة بين العقل والدين، أو العلم والدين، أو العقل والنقل، أو

الوحي والعقل، من أهمّ وأشرف مباحث الفكر الإنساني، وقد حظي منذ زمن بعيد بتأملات المفكّرين ودراسات الباحثين، أمّا المفكرون اللادينيون فلم يتحفّظوا أو يشغلوا بالهم، حيث ارتبطوا بالعلم والعقل، رغم أنهم ـ ومن حيث لا يشعرون أحياناً ـ أخذوا بمقولات ميتافيزيقية غير مدروسة على طريقتهم.

وبحثنا هنا لا يدور حول هذا الفريق، بل يتركّز على المفكّرين الدينيين، الذين عقدوا قلوبهم ووجّهوها ناحية العلم والدين معاً، فهم من جهة متديّنون يعبدون الله، ويعتقدون بكلامه، ويسلّمون لأوامره وقوانينه، كما أنهم ـ من جهةٍ أخرى ـ مفكّرون، أصحاب عقل وعلم ومعرفة بالتجربة وبالفنّ أيضاً، وتلوح المشكلة من أنّ كلّ واحدٍ من هذين الطرفين، أي العقل والدين، يتجه نحو ناحية، ويدعو صاحبه إلى جهة، فيبقى القلب حيراناً، إلى أي ناحيةٍ يتّجه؟ فلا هو بالقادر على تخطّي المعتقدات، ولا بالمتمكّن من الدّوس بقدميه على العقل والعلم.

ووسط هذه المعركة الملتهبة، حكم فريقٌ بسدّ باب العقل وانسداده، فاعتبروا كلامه فضولاً وتطفّلاً، فذهبوا إلى سريان التعبّد في تمام المعارف والعقائد والأحكام، فيما عطّلوا العقل وشلّوا حركته، وقد سمّي هؤلاء بمسمّيات مثل: أهل الحديث، وأهل الظاهر، والأخباريين و..

على الخطّ الآخر، ذهب فريقٌ ثان إلى التزام منهج التأويل الكامل للفكر الديني طبقاً للمعطيات العقلية والعلمية، وفسّروا الدين دوماً بما يتناسب مع أيّ كشف جديد في ميدان المعرفة البشرية.

أما الفريق الثالث، فرفض المنهجين السالفين واعتبرهما معاً مخالفين للعقل والوحي، مطلِقاً طريقاً جديداً في هذا المجال، ويقول هذا الفريق بنظرية الفصل بين المعارف العقدية والمعارف العملية، كما يتبنّى أيضاً الفصل بين المعطيات القاطعة والحتمية للعلم والعقل وبين المعطيات الظنّية والاحتمالية والفرضية لهما، كما عمد هذا الفريق إلى ممارسة تشريح أكثر دقّةً للدين نفسه، فذهب إلى اعتبار ما يقابل العلم معرفةً دينية، أي معلوماتنا عن الدين، لا الدين نفسه، وهذه المعارف الدينية تنبعث من النصوص الدينية، والنصوص هذه لا تقع في مرتبةٍ واحدة، فبعضها يستند

إلى الشارع سبحانه ويُسند إليه على نحو البتّ والجزم، وبعضها الآخر لا يحظى في ذلك سوى بالظن، والقسمان معاً إما أن يكونا في مجال الدلالة قطعيين أو أن يكون للاحتمال فيهما مجال على الصعيد نفسه، وكلّ واحد من هذه الشقوق له حكمه ووضعه الخاص.

والذي رأيناه في دراستنا هذه أن العلامة المجلسي يصنّف داخل الفريق الأول، فيما يندرج العلامة الطباطبائي في الفريق الثالث الأخير؛ فالعقل لا اعتبار له ـ عند المجلسي ـ إلا في مسألةٍ واحدة، وهي معرفة الإمام عليه السلام، وبمعرفته يلزمنا أخذ كلّ شيء منه، ونظام التفكير وآلياته عند المجلسي واحدٌ قائم على أساس واحد أيضاً، ففي الكثير من الحالات يرى المجلسي أنّ الرواية تساوي كلام الإمام عليه السلام ولا اختلاف بينها وبينه أصلاً، وحتى القرآن نفسه لا بدّ ـ عنده ـ من تفسيره عبر الأحاديث حتى يغدو قابلاً للفهم، إنه لا يشير لنا هل تلك الاحتمالات التي تطرّقت إلى النصّ القرآني وأدّت إلى إسقاط حجية ظواهره اللفظية تسري إلى ظواهر الروايات أم لا؟!

وهنا، لا بدّ من السؤال: إذا كانت معرفة الإمام تعتمد على حكم العقل، فكيف يأمر هذا الإمام بسدّ باب العقل نفسه؟! ألا يبطل بهذا الأمر الذي يتخذه، الأساسَ الذي قامت إمامته عليه؟

إن العلامة المجلسي يقع في خلطٍ عظيم عندما يوحّد بين عصمة الإمام عليه السلام وعصمة الروايات الموجودة بين أيدينا، والمشكل يكمن هنا في أنّه كيف استطاع التأكّد من أنّ هذا الكلام الوارد في الرواية قد قاله الإمام حتماً (فنحن إذا قاله حتماً نسلّم)؟ هل يمكن في تمام المجالات ـ ومنها المجال العقائدي ـ الاعتماد على الظن والتخمين؟!

وفي مقابل المجلسي، نجد العلامة الطباطبائي يقدّم لنا فكراً منظّماً، إنه يرى أنّ العقل القطعي حجّة بذاته، وأنّ إثبات الله والنبي والإمام والمعاد إنما يكون عن طريقه، لا العكس، فالدين لم يساعد على إبطال رأي العقل، بل أيّده ودعمه، فالمعارف الكلية العقائدية معطيات عقلية، وما جاء في النصوص الدينية في هذا المجال إنّما كان إرشاداً إلى حكم العقل، فالعقل القطعي هو صاحب الميدان في

المجال العقائدي.

وقد اعتقد الطباطبائي بوجود ثلاثة سُبُل للوصول إلى الفكر الديني، هي: الظواهر الدينية اللفظية، والعقل القطعي، وسبيل القلب، إنه يرى أن الظواهر الدينية حيث كانت بيانات لفظية ملقاة على الناس بأبسط لسان وتعبير، لهذا كانت متداولةً بين أيدي الناس، من هنا يفهم كلّ إنسان منها بمقدار طاقته واستعدادته، على خلاف السبيلين الآخرين حيث يختصّ كلّ واحدٍ منهما بفريقٍ من الناس، دون أن يكونا عامّين.

إضافةً إلى ذلك، يمكن عبر سبيل الظواهر النصيّة الدينية فهم أصول المعارف الإسلامية وفروعها، على خلاف السبيلين الآخرين؛ ذلك أنه وإن أمكن عن طريق العقل الوصول إلى المسائل العقائدية والأخلاقية وكليّات المسائل العملية، أي فروع الدين، إلا أنّ جزئيات الأحكام خارجة عن تحت سيطرته؛ لعدم قدرته على اكتشاف المصالح الخاصّة التي فيها، وهكذا الحال في سبيل تهذيب النفس، ذلك أنّ نتيجته انكشاف الحقائق، وهو علم موهوب من الله تعالى، إلا أنه لا يمكن تحديد نتائجه والحقائق الواصلة المنكشفة المشهودة عبر هذا الطريق[١١٦]، كما أنّ هذا السبيل سبيلٌ شخصي لا يمكن كشفه للآخرين وإن كان معتبراً للشخص نفسه اعتباراً كاملاً.

وعلى أيّة حال، فالعلامة الطباطبائي يرى العقل في ميدان الاعتقادات مظفّراً ومنصوراً، كما أن الآية ذات الدلالة النصيّة في مضمونها، وكذا الرواية المتواترة، في حكم العقل القطعي، وعلى هذا الأساس كلّه، يذهب الطباطبائي إلى عدم إمكان التعارض بين هذه السبل الثلاثة مطلقاً، كما لم يقع حتّى الآن تعارض بينها، فهو يرى العقل مقرّاً في مجال الفقه والعمل والأحكام بعدم القدرة على تحديد المصالح والمفاسد للكثير من الأحكام، وأن النبي والإمام هما فقط من يدركها، لهذا يضع نفسه تحت تصرّفهما في هذا المضمار، ومن هنا كان الظفر في هذا الميدان للدّين.

وبعبارةٍ أخرى، لا تعارض أبداً في هذين الميدانين ولم يقع إطلاقاً، ففي أحدهما كان فارس الميدان هو العقل القطعي وإلى جانبه ما وافقه من نصوص الآيات

والروايات المتواترة القطعية الدلالة، أما في الثاني فالآيات والروايات المعتبرة، ولو كانت ظنيةً هي الفارس، أمّا العقل فلا سبيل له إلى هناك حتى يعارض غيره.

ويرى الطباطبائي، أن الأصل لصالح القرآن في مجال الفكر الديني، وأنّه هو سند الدين وأساس أيّ فكرٍ في الإسلام، إنه يرى أنّ النصّ القرآني أمضى حجيّة العقل القطعي، كما أعطى الاعتبار في الأحكام العملية لكلام النبي والإمام؛ لهذا لزم العمل بالروايات الظنّية الموثقة في الفقه، ولهذا كانت حجية خبر الواحد الموثق محصورةً في دائرة علم الفقه والأحكام العملية لا غير، وعليه فمع وقوع التعارض الاحتمالي بين العقل القطعي والظنّ تغدو النتيجة واضحةً، وهو انتصار اليقين على الظن.

ويرى الطباطبائي أن لغة الظهورات اللفظية الدينية ولغة العقل الحجّة إنما هما تعبيران عن واقعٍ واحد، أوّلهما بسيط يفهمه الجميع، وثانيهما علمي تخصّصي، ويذهب العلامة إلى أن تقدّم العلوم العقلية بمرور الأيام جعلها تقترب ـ شيئاً فشيئاً ـ من المعطيات النقلية، حتى لم يعد هناك اليوم اختلافٌ بينهما سوى باللغة والتعبير وأساليب البيان.

انطلاقاً من مجمل ما تقدّم، نلاحظ أن الفكر الديني عند الطباطبائي فكرٌ عقلاني، فقد وفى لكلّ قسمٍ من الدين حقّه، ولم تنفذ شبهة التعارض بين العقل والدين إلى نظامه الفكري، فالعقل حجّة داخلية باطنية، والنبي حجّة ظاهرية خارجية، فكيف يتعارض الإثنان مع بعضهما؟!

إلا أنّ هذا الموضوع يستدعي البحث من زاوية أخرى، وهي «أنّ التدين له ثلاث مراحل: ١ ـ معرفة الله والنبي. ٢ ـ فهم ما يقوله النبي نفسه أو ما ينقله عن الله تعالى. ٣ ـ تحريك الحياة ونظمها طبقاً للتعاليم النبوية»[(١١٧)]، ونظر العلامة الطباطبائي كان مركّزاً على المرحلة الأولى، أي أنّه وفى للعقل حقّه جيداً، في هذه المرحلة، أمّا حقّ العقل والعلم والمعطيات الجديدة للمعارف للبشرية في المرحلة الثانية، فهو جدير بمطالعة مركّزة، فقد أعطى الطباطبائي معيارين هنا:

١ ـ عرض الروايات على القرآن، وضرورة عدم مخالفتها له.

٢ ـ العرض على العقل القطعي، وضرورة عدم مخالفته.

إلا أنّ القضية لا تنتهي عند هذين المعيارين؛ ذلك أن المسألة تجري أيضاً في فهم الكتاب نفسه، وبعبارةٍ أخرى: هل هناك في فهم ظواهر القرآن استقاء لنظريات بشرية؟ وما هو الميزان في هذا الأمر؟

هذا أولاً، أما ثانياً، فإن الكلام ليس في إثبات الظهورات الدينية أو نفيها، وإنما في علاقتها الجدلية مع العلوم العقلية والتجربية والإنسانية، وأنه هل يمكن فهم النصوص الدينية دون نظريات مسبقة أو أحكام أو معطيات كذلك؟ وإذا ما كانت هنا قبليات فما هي؟ وما هو معيار تأثيرها على فهم ظواهر النصوص ودرجة هذا التأثير؟ هذا ما ينبغي بحثه في مسألة «التغيّر والثبات في فهم ظواهر ألفاظ النصوص الدينية».

إضافةً إلى ذلك كلّه، فإنّ أعقد المراحل وأشكلها هي المرحلة الثالثة، أي الميزان في حقّ العلم والعقل في توجيه حياة الإنسان طبقاً للتعاليم النبوية، وبعبارةٍ أخرى: ما هو مقدار تدخّل العلم والعقل في المجال الفقهي؟ فثمة ادّعاء اليوم يرى في بعض الحالات أنّ الأحكام الفقهيّة ليست ذات إنتاجية وفعالية، أو أنها تخالف متطلّبات العصر أو معطيات العلوم الإنسانية أو الأسس والمباني العقلية، وهذا الأمر يمثل بياناً آخر لتعارض العلم والدين، وبعبارة أكثر دقةً: المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية.

لم يتحدّث العلامة الطباطبائي عن هذه المرحلة؛ مما جعل الإشكالية متواصلةً في حضورها، أي أنّ بناءاته الفكرية لم تستطع تقديم جواب عن التساؤلات هنا، وكلّما كانت دائرة الدين ونشاطه أكبر وأوسع وكان للدين ادّعاء الشمول لتمام مجالات الحياة أكثر كان التعارض بين العلم والدين أكثر جديّةً، وقد قدّم الإسلام ـ بوصفه خاتم الأديان ـ أوسع هذه الادعاءات، لهذا كان معضل التعارض المذكور أكثر حضوراً وجديةً فيه، وكان لا بدّ من جديةٍ أكبر لحلّه.

والجدير ذكره أن تساؤلات المرحلة الأخيرة قد طرحت في ثقافتنا بعد العلامة الطباطبائي، لهذا لم يكن بصدد الجواب عنها.

٢ ـ ثمّة تشابه ـ من إحدى الزوايا ـ بين وجهة نظر العلامة المجلسي والأخباريين في العقل وعدم قيمة إدراكاته وبين رأي التجريبيين والحسّيين الجدد، والوجه المشترك هو عدم الاهتمام بالإدراكات العقلية؛ فقد قسّم محمد أمين الإسترآبادي ـ كبير الأخباريين ـ العلوم إلى قسمين: العلوم الحسية، والعلوم غير المبنية على الحسّ والتي لا يمكن إثبات نتائجها بالدليل الحسي، إنه يرى أنّ الرياضيات ذات مبادئ قريبة من الحس، لهذا أدرجها في الصنف الأول، أما الثاني فهو ما يُعنى بمباحث الميتافيزيقيا وما وراء الطبيعة، وعلى هذا الأساس رأى الإسترآبادي إمكان الاعتماد على العلوم ذات القسم الأول (الحسية والرياضية)، أما القسم الثاني، فلم يرَ له قيمةً؛ لعدم قيامه على الحس.

إنّ هذا اللون من التفكير قريبٌ من أفكار جون لوك وديفيد هيوم، رغم تقدّم الإسترآبادي ـ زماناً ـ عليهما، فقد كان معاصراً لفرانسيس بيكون.

على خطّ آخر، يختلف الفريقان عن بعضهما من جهة، إلا أنهما يتفقان في هجومهما النقدي على الفكر العقلاني، مع فرق وهو أن الحسّيين الغربيين قد وصلوا إلى الإلحاد واللادينية (التفريط)، فيما بلغ الأخباريون الجمود والتحجّر (الإفراط)، إضافةً إلى أن الغربيين كانوا في ظلّ عنفوان عصر الأنوار وازدهار حركة العلوم التجريبية ومعطياتها، فيما كان الأخباريون على الخطّ المقابل تماماً، حيث عاشوا في عصر الانحطاط العلمي والحضيض التجريبي للمسلمين، وفي عصر الهيمنة الرسمية للمذاهب الإسلامية(١١٨).

وهنا، لا بدّ أن نسأل العالم الأخباري: إذا تعارضت المعطيات الحسية التي تراها معتبرةً مع معرفةٍ دينية ما، فما هو الحلّ عندك؟ لا شك في أن الأخباريين سوف يظلّون يرون في المعطيات الحسية قيمةً ما لم تخالف ظواهر الروايات الدينية، وهذا في الحقيقة إشكالٌ وارد على بناءاتهم الفكرية، والملفت هنا أنّ الأخباريين ـ ومنهم العلامة المجلسي ـ يرون الأخبار الصحيحة على مبنى القدماء يقينيّةً، أمّا المعارف الفلسفية فظنيّة، أفهل اليقين والظن نسبيّان؟

وعلى أيّة حال، فالعلوم التجريبية ومعطياتها لم تدخل بشكل واسع إلى دائرة

البحث والتحقيق في مجال المعرفة الدينية، لهذا يقلّ الحديث عن التعارض بين المعطيات التجريبية والمعارف الدينية، وأكثر منها العلوم الإنسانية والمباحث العقلانية؛ حيث يقلّ جداً دراستها وتناول هذا الموضوع فيها.

على المؤمنين اليوم أن يقدّموا أجوبةً محكمة متقنة حول التنافي المحتمل بين العلوم الإنسانية والدينية في بعض المجالات، الأمر الذي لا نجده على الصعيدين: التجريبي والإنساني في كلمات المجلسي والطباطبائي.

إن البحث حول العقل والدين ما يزال في بداياته، وقد شرعت أولى بوادره في بلادنا (إيران) منذ زمن ليس بالبعيد، فقدّم شيءٌ في هذا الميدان ما يزال أولياً، والأمر متواصل.

* * *

الهوامش

1 ـ تعبير علامة المحدثين أخذتُه من الشهيد مرتضى مطهري، فراجع له: خدمات متقابل إسلام وإيران: ٤٧٣، صدرا، طهران الطبعة الثانية عشرة، ١٣٦٢هـ . ش، (١٩٨٣م).

2 ـ راجع حول حياة المجلسي: تلميذ المجلسي، محمد بن علي الأردبيلي، جامع الرواة ٢: ٧٨؛ وتلميذ المجلسي الميرزا عبدالله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ٣٩؛ والشيخ محمد الحر العاملي المعاصر للمجلسي والحائز منه على إجازةٍ في الرواية، أمل الآمل ٢: ٢٤٩؛ والشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ٥٥؛ والميرزا محمد التنكابني، قصص العلماء: ٢٠٤؛ والميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات ٢: ٧٨؛ والشيخ عباس القمي، الفوائد الرضوية: ٤١٠؛ والكنى والألقاب ٣: ١٢١؛ والسيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣؛ والمحدث الميرزا حسين النوري، الفيض القدسي، مطبوع في أوّل إجازات بحار الأنوار ج١٠٥، طبعة إيران؛ ومقدّمة الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي على المجلّد الأول لبحار الأنوار؛ والسيد مصلح الدين مهدوي، زندكينامه علامة مجلسي، ولغت نامه دهخدا؛ وريحانة الأدب، ومن خصائص هذه المصادر التي ذكرناها ـ باستثناء أعيان الشيعة إلى حدّ ما ـ أنها تكرارية، وغير ممنهجة ولا علمية.

3 ـ ذكر سبط العلامة المجلسي، وهو السيد محمد حسين بن محمد صالح الحسيني الخاتون آبادي (١١٥١هـ) عشرة مصنّفات عربية للمجلسي، وتسعةً وأربعين مصنفاً فارسياً. فراجع: بيست وينج رساله فارسي مجلسي: ٦٣١؛ تحقيق: السيد مهدي الرجائي.

4 ـ مقدّمة المجلسي على البحار ١: ٣، ٤.

5 ـ راجع: البحراني، الحدائق الناضرة ١: ١٤؛ وأيضاً: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية: ٣٦١؛ والشهيد مرتضى مطهري، ده كفتار، مقالة أصل اجتهاد در إسلام: ٨٦؛ ودائرة معارف تشيع ٢: ١١.

6 ـ منها: بحار الأنوار ٤: ١٢٩.

7 ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣، طبعة دار التعارف، بيروت، ١٤٠٣هـ.

8 ـ لمزيد من الاطلاع على حياة العلامة الطباطبائي وأعماله العلمية، انظر: يادنامه علامة طباطبائي، مجلّدين، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي؛ ويادنامه علامة.. انتشارات شفق؛ ومهرتابان، للسيد محمد حسين الحسيني الطهراني؛ والطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان للأوسي، وتفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي لخضير جعفر.

9 ـ كانت للعلامة الطباطبائي تعليقات على أربعة مواضع من المجلّد السابع من البحار في الصفحات: ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٥، وقد غفل مؤلّف كتاب «مهرتابان» أو «الشمس الساطعة» عن ذلك.

10 ـ التعليقات صفحة: ١٠٠، ١٠٤ من المجلّد الأوّل للبحار، وسوف نشير إلى هاتين التعليقتين لاحقاً.

11 ـ آية الله السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، مهرتابان (الشمس الساطعة): ٣٥، انتشارات باقر العلوم، ١٤٠٢ هـ توزيع انتشارات صدرا، طهران.

12 ـ يكتب الطباطبائي ذيل أحد الأحاديث في قصة هابيل وقابيل: إنّ هذا الخبر مجهول؛ وسوف نبيّن ذلك في كتاب قصص الأنبياء، وهو ما حالت الموانع دون تحقيقه. انظر: بحار الأنوار ٦: ٢٩١.

13 ـ السيد مصلح الدين مهدوي، زندكينامه علامة مجلسي ١: ٩٨، انتشارات حسينية عمادزاده اصفهان، ١٤٠١هـ.

14 ـ اعتبر السيد إبراهيم الحميد العلوي أن تعليقات العلامة تبلغ ٦٧ تعليقة، وهو غير صحيح، راجع مقالة: تعليقات العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، مجلّة كيهان انديشه، العدد:٣٨، ١٣٧٠هـ. ش / ١٩٩١م، ص٢٠.

15 ـ مطهري، ده كفتار، أصل اجتهاد در إسلام: ٨٦، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٥٦هـ. ش / ١٩٧٧م، الطبعة الأولى.

16 ـ يشبه ما جاء في البحار وتعليقته ما جاء في كتابين آخرين هما: ١ ـ شرح الملا صالح المازندراني على أصول الكافي وروضته، مع تعليقة العلامة أبي الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢هـ. ٢ ـ الأنوار النعمانية للسيد نعمة الله الجزائري مع تعليقة الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، مكتبة بني هاشمي وحقيقت، تبريز، إن طريقة الملا صالح المازندراني والسيد نعمة الله الجزائري تشابه المجلسي الأخباري، فيما طريقة الشعراني والقاضي تشابه طريقة الطباطبائي الفلسفية.

17 ـ بحار الأنوار ١: ٩٩، ١٠٠.

18 ـ المصدر نفسه: ١٠٣.

19 ـ العلامة محمد باقر المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٧، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة العلامة المجلسي، إصفهان، ١٤٠٩ هـ الطبعة الأولى.

20 ـ بحار الأنوار ٢: ٣١٣.

21 ـ مرآة العقول (شرح العلامة المجلسي على كتاب الكافي للكليني) ١: ٢.

22 ـ بحار الأنوار ٢: ٣١٣.

23 ـ المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٦، ١٧.

24 ـ المصدر نفسه: ٢٠.

25 ـ المصدر نفسه: ١٧.

26 ـ بحار الأنوار ١: ٣.

27 ـ رسالة الاعتقادات: ١٧.

28 ـ الكليني، الكافي ٢: ٦٤٤، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح٢٨.

29 ـ مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

30 ـ بحار الأنوار ١: ١٢٥.

31 ـ تقوم العقيدة الشيعية على عدم تحريف القرآن، ولن يكفّ ـ مع ذلك ـ أعداء أهل البيت عليهم السلام عن توجيه تهمة التحريف للشيعة وتجاهل الرأي المتفق عليه بيننا، فراجع حول موضوع تحريف القرآن البحث المستوفى للعلامة الطباطبائي، في المجلّد الثاني عشر من كتاب «الميزان»، وكذا كتاب: صيانة القرآن من التحريف للأستاذ محمد هادي معرفت، وكتاب التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف للسيد علي الحسيني الميلاني، وحقائق هامّة حول القرآن الكريم للسيد جعفر مرتضى العاملي.

32 ـ بحار الأنوار ٢: ١٠٤.

33 ـ المجلسي، رسالة الاعتقادات: ٢١.

34 ـ بحار الأنوار ٨٩: ٢٢٢.

35 ـ محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٣٦، ولم يردّ المجلسي هذا الكلام.

36 ـ الاعتقادات: ١٧.

37 ـ مرآة العقول ١: ٣.

38 ـ المصدر نفسه ١: ٢١، ٢٢.

39 ـ رسالة الاعتقادات: ٣٨، ٣٩.

40 ـ المصدر نفسه: ٣٨.

41 ـ علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية الإثنا عشرية: ٣٦١، نشر وتحقيق وإخراج: مؤسسة إحياء الإحياء، قم، ١٣٦٧.

42 ـ رسالة الاعتقادات: ١٧.

43 ـ بحار الأنوار ١١٠: ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢ و..

44 ـ رسالة الاعتقادات: ١٧.

45 ـ بحار الأنوار ١: ١٠١.

46 ـ المصدر نفسه: ١٠٣.

47 ـ مرآة العقول ١: ٢.

48 ـ المصدر نفسه: ٢.

49 ـ وهي جوابات المسائل الثلاث، كتبها المجلسي في الحديث عن طريقة الحكماء والأصوليين المجتهدين والصوفية، كما تسمّى أيضاً برسالة السلوك.

50 ـ رسالة الاعتقادات: ٤٨.

51 ـ المصدر نفسه: ٢٤.

52 ـ المصدر نفسه: ٢٨.

53 ـ مجموعة رسائل اعتقادي: ١٨، ١٩، (سلسلة الرسائل الفارسية للعلامة المجلسي)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، بنياد بزوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٦٨هـ. ش / ١٩٨٩م، الطبعة الأولى.

54 ـ رسالة الاعتقادات: ٢٨.

55 ـ المصدر نفسه: ٢٧.

56 ـ المصدر نفسه: ٢٩.

57 ـ المصدر نفسه: ٢٢.

58 ـ العلامة الطباطبائي، شيعة در إسلام (الشيعة في الإسلام): ٤١، دار الكتب الإسلامية، شركت انتشار، طهران، ١٣٤٨ هـ . ش / ١٩٦٩م، الطبعة الأولى.

59 ـ المصدر نفسه: ٥٨، ٥٩.

60 ـ الشيعة، مجموعة حوارات العلامة الطباطبائي مع البروفسور هنري كوربان: ٤٧، ٤٨، انتشارات رسالت، ١٣٩٧ هـ، قم.

61 ـ بررسيهاي إسلامي (مجموعة مقالات فارسية للعلامة) ٣: ٤ ـ ٢٠٢، كتاب العلم والفلسفة الإلهية، انتشارات دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى.

62 ـ بحار الأنوار ١: ١٠٤، التعليقة.

63 ـ الشيعة: ٤٩.

64 ـ شيعة در اسلام: ٥٤.

65 ـ بحار الأنوار ٦: ٢٣٦، التعليقة.

66 ـ قرآن در إسلام: ٤٢.

67 ـ شيعة در إسلام: ٤٥.

68 ـ المصدر نفسه: ٤٦.

69 ـ قرآن در إسلام: ٣١، ٣٢؛ وراجع أيضاً: الشيعة: ٥٣.

70 ـ المصدر نفسه: ٤٩.

71 ـ حاشية العلامة على أصول الكافي ١: ٢٢٨؛ وبحار الأنوار ١: ١٣٥، وبحار الأنوار ٢: التعليقة: ١٠٤؛ وكذلك الميزان ١٢: ١٠٦، بحث تحريف القرآن.

72 ـ الشيعة: ٥٠.

73 ـ المصدر نفسه: ٥٣، ٥٤.

74 ـ شيعة در إسلام: ٤٧.

75 ـ شيعة: ٥٣.

76 ـ شيعة در إسلام: ٥٣، ٥٤.

77 ـ بحار الأنوار ٣: ٢٤٩، و٤: ٢٩٠، و٦: ٢٩١، و٧: ٤٥.

78 ـ انظر: تعليقة الطباطبائي على الأسفار الأربعة في أوائل ج١ و٦، وكذا مقدّمة كتابه: نهاية الحكمة.

79 ـ إنّ الغوغاء المحيّرة التي أثارها تقدّم علم الحديث لم تسمح بإجراء القانون النبوي الذي يُلزم

بعرض الروايات كافّة على القرآن، فبمجرّد أن يأتي ولو خبر واحد على أمرٍ ما ولو كان خرافياً يُحسب جزءاً من الحقائق.

80 ـ شيعة: ٤٣، ٤٤، مع تلخيص.

81 ـ التعليقة على البحار ١: ١٠٠.

82 ـ يظهر منهج اختيار غرر الروايات في المواضع التالية: بحار الأنوار، التعليقات، ج٤: ١٨٥، و٢: ١٩٢، و٣: ٢٢٧، و٤: ٣٠٢، و٥: ١١١، و٤: ١٦٤.

83 ـ شيعة: ٥٠.

84 ـ بحار الأنوار ١: ١٠٣ ـ ١٠٥.

85 ـ التعليقة على البحار ١: ١٠٤.

86 ـ المصدر نفسه ٢: ٢١٤.

87 ـ من ذلك راجع: التعليقة على البحار ٢: ٥٢.

88 ـ التعليقة على البحار ١: ١٠٠.

89 ـ شيعة: ٢١٩.

90 ـ المصدر نفسه: ٢٢٠.

91 ـ إسلام وانسان معاصر: ٨٣ (المجموعة الثانية من المقالات الفارسية للعلامة الطباطبائي).

92 ـ المصدر نفسه: ٨٤.

93 ـ المصدر نفسه: ٨٥.

94 ـ شيعة: ٥٦.

95 ـ شيعة در إسلام: ٥٩، ٦٠.

96 ـ المصدر نفسه: ٦٤.

97 ـ إسلام وانسان معاصر: ٨٦.

98 ـ شيعة در إسلام: ٦٥، ٦٦.

99 ـ المصدر نفسه: ٥٥.

100 ـ نهاية الحكمة: ١٢١، الفصل التاسع: ٢٨٤.

101 ـ الرسائل التوحيدية، وأيضاً نهاية الحكمة: ٢٣٢.

102 ـ بحار الأنوار ١: ٩٠، ١٠٤، ١٣٥، ١٩٤ و٤: ٧٢، ٨٧.

103 ـ المصدر نفسه ١: ٩٠، ١٧٩، وج٢: ٥٢، ١٧٦.

104 ـ المصدر نفسه ٢: ١٧٧.

105 ـ المصدر نفسه ٥: ١٤٩.

106 ـ المصدر نفسه ٥: ٢٠٧.

107 ـ المصدر نفسه ٤: ٧٢، ٨٧.

108 ـ المصدر نفسه ٤: ١٤٨، ١٩٧.

109 ـ المصدر نفسه ٤: ٢٩٦.

110 ـ المصدر نفسه ٤: ٦٢.

111 ـ المصدر نفسه ٢: ٦٢.

112 ـ المصدر نفسه ٥: ١٢٢، ٢٢٣؛ و٤: ٨٦، و٣: ٣٢٧؛ و٦: ٣٢٦.

113 ـ المصدر نفسه ٤: ٩٨، و٥: ٢٩٤.

114 ـ المصدر نفسه ٤: ١٤٤.

115 ـ إشارة إلى مثل فارسي حول كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي. (المترجم)

116 ـ شيعه در إسلام: ٤٥، ٤٤.

117 ـ محمد مجتهد شبستري، مقال دين وعقل، مجلة كيهان فرهنكي، السنة الرابعة، العدد ٦: ١٢.

118 ـ راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٢ ـ ٤٥.

إعادة النصاب، قراءة نقدية لمقالة «العقل والدين بين المحدث والحكيم»

الشيخ علي ملكي الميانجي(*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مقدمة

يعتبر كتاب (بحار الأنوار) أكبر الموسوعات الروائية الشيعية، الأمر الذي منحه ومؤلّفه مكانةً مرموقة لدى علماء الشيعة، فنال احترام الفقهاء والمتكلّمين والمحدّثين؛ وهي تلك الطبقة التي لم تكن على وئام ـ في العديد من الجوانب ـ مع الفلاسفة والعرفاء.

وفي عهد مرجعية الزعيم الشيعي آية الله العظمى البروجردي ظهرت تعليقات من قبل العلامة محمد حسين الطباطبائي ـ وهو من الشخصيات المرموقة في الفلسفة والعرفان ـ على كتاب البحار، وقد وقع خلافٌ بين الفقهاء والمتكلّمين من جهة، والفلاسفة والعرفاء من الجهة الأخرى، في بعض ما ذهبت إليه تلك التعليقات النقدية؛ حتى آل الأمر إلى إيقاف صدورها.

في خضمّ هذه الأجواء، نشرت صحيفة كيهان في العدد (٤٤) مقالاً بعنوان: العقل والدين.. بين المحدث والحكيم، للكاتب محسن كديور، وهو من أنصار الحكمة المتعالية، تحدّث فيه حول أحداث التعليقات وإيقافها، وقد انطلق الكاتب يقول: «إنّ معارضة صدور تعليقات العلامة الطباطبائي مؤشرٌ على استمرار الفكر

(*) عالم دين، ونجل محمد باقر ملكي الميانجي، أحد وجوه المدرسة التفكيكية.

الإخباري في عصرنا، أما مقالنا فهو محاولة للتعرّف على الأبعاد الغامضة لهذا الفكر»[١].

واضحٌ، أنّ مثل هذه الدراسات المشحونة ببعض الشعارات والنوازع والأهداف الخاصّة ليس بإمكانها الوصول إلى نتائج واقعية. وسنحاول ـ من خلال بحثنا هنا ـ الكشف عن الحقيقة، عبر ثلاثة محاور، يتناول الأوّل والثاني منها دراسة أسباب تعليق صدور كتابات الطباطبائي وملابسات ذلك، وفي الفصل الثالث نتعرّض لأسلوبية الكاتب في مقالته.

الخلاف التاريخي بين الفلسفة والكلام

ذكرنا آنفاً أن السبب وراء منع صدور التعليقات كان ما أثارتهُ من خلاف بين المتكلّمين والفقهاء وبين الفلاسفة والعرفاء، وهو أمر طبيعي؛ فالاختلاف بين هذين المذهبين حاصلٌ في الأصول والفروع على حدٍّ سواء، كما في بحوث معرفة الخالق والتوحيد وتوحيد الأفعال، وموضوع الحدوث والقدم، والعلم والقدرة الإلهية، والبداء، والجبر والتفويض، والمعاد الجسماني، والخلود في العذاب، وحقيقة النبوة، والملائكة، وجبرائيل، ووحدة الوجود و.. وكذا في جانب الأحكام والأخلاق، كما في موضوع الغناء، والحبّ، وإسقاط الواجبات و.. إذاً فالخلاف الدائر بين مؤيّدي الفلسفة ومعارضيها ليس قضيّةً عابرة يمكن تهميشها ببعض الكلمات واللافتات.

الأمر الأهمّ في طبقة الفقهاء والمتكلّمين، اشتمالها على أسماء بارزة من تلامذة الأئمة الأطهار عليهم السلام أمثال: هشام بن الحكم، وأبي جعفر مؤمن الطاق، وهشام بن سالم، وحمران بن أعين، والفضل بن شاذان، والمتكلّمين النوبختيين؛ حيث كان الجميع يعارض المزاج الفلسفي، ويقال: إنّ هشاماً بن الحكم كان له كتاب ردّ فيه على أرسطو في التوحيد[٢]، ويذكر الرواة أنّه «كان يحيى بن خالد البرمكي قد وَجَدَ على هشام بن الحكم شيئاً من طعنهِ على الفلاسفة وأحبَّ أن يغري به هارون (الخليفة)»[٣].

وقد ذكر النجاشي للفضل بن شاذان كتاباً في الردّ على الفلاسفة[٤]، ناهيك

عن إقصاء الحلاج من قبل الفقهاء والمتكلّمين في عهد الغيبة الصغرى[٥].

ولتسليط الضوء على الموضوع، نتناول ثلاث نقاط من موارد الخلاف ـ على نحو الإيجاز ـ :

١ ـ مسألة الحدوث والقدوم

يذهب المتكلّمون والفقهاء إلى القول بأن لا قديم سوى الله، وأن كلّ ما عداه حادثٌ ـ سواء كان مادياً أو مجرّداً ـ إلاّ أن الفلاسفة الإسلاميين قابلوهم بآراء مخالفة في هذا الباب؛ ممّا أحدث سجالاً حادّاً بين الطرفين؛ وبمطالعة سائر العصور المختلفة نستنتج أن أساطين الفقه والكلام قد قطعوا بالحدوث ونفوا القدم، انطلاقاً من النصوص الدينية الدالّة على ذلك.

يقول الشيخ الصدوق: «الاعتقاد بقِدَم غير الله كفرٌ بالإجماع»[٦]، ويقول الشيخ المفيد: «من قال بالقدم خارج عن الملّة»[٧]، وفي السياق عينه، يرى السيد المرتضى: «أنْ لا قديم سوى الله، وما سواه حادث ذو بداية»[٨]، ويقول شيخ الطائفة الطوسي: «إنّ القدم من صفاته ـ عز وجل ـ»[٩]، أما أبو الفتح الكراجكي فيقول: «لا قديم سواهُ»[١٠]، وقد ذهب إلى هذا القول كلٌّ من أبي صلاح الحلبي، والسيد أبي المكارم ابن زهرة الحلبي، «فقالا بالحدوث واستدلا عليه»[١١]، وهكذا الحال بالنسبة لإمام المفسّرين الطبرسي؛ حيث قال بأنّ القدم من صفاته ـ عزّ وجلّ ـ ولا شريك له فيه[١٢]، وقال الطوسي نصير الدين: «لا قديم إلاّ الله»[١٣].

واعتبر العلامة الحلي كلّ ما سوى الله حادثاً[١٤]، وقال أيضاً: «من اعتقد بقِدم العالم كافرٌ إجماعاً؛ وفي هذا يكمن الفرق بين المسلم والكافر وحكمه حكم الكفّار يوم القيامة بالإجماع»[١٥].

أمّا الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فقد عدّ الاعتقاد بقدم المجرّدات من الكفر[١٦]، ويقول الميرزا القمي في هذا الباب: «وكان الحقّ تعالى حيث لم يكن معهُ شيء آخر، لذا لا شريك لهُ في القديم أيضاً، وهذا ما أجمعت عليه الأديان كافة»[١٧]، وقد ذهب النجفي صاحب الجواهر إلى القول «بأنّ كتب الحكماء

السابقين ممّن قال بقدم العالم هي في عداد كتب الضلال»[١٨]، ويورد الشيخ الأنصاري في باب القطع: «لقد أجمعت الشرائع السماوية على حدوث العالم الزماني»[١٩].

لقد باتت مسألة الحدوث واحدةً من أهمّ قضايا الفلسفة والكلام، وكان بعض الفلاسفة يطلقون بعض التعابير، من قبيل: الحدوث الدهري، والحدوث الذاتي، إلاّ أن هذا الأمر لم يقلّل من الخلاف الواقع في الآراء، وقد لامَ الفيلسوف المعروف في القرن الثاني عشر إسماعيل الخواجوئي على الحكيم الكبير الميرداماد ربطه بين حديث: «وكان عرشه على الماء» وبين مسألة الحدوث والقدم[٢٠].

أما الفيلسوف القاضي سعيد القمي ـ وهو من الفلاسفة البارزين أيضاً ـ فقد نفى أن يكون مختار الملا صدرا الحدوث الحقيقي[٢١]، وأخيراً يقول آية الله العظمى الحاج السيد أحمد الخوانساري: «إجماع الملّيين على الحدوث الزماني، لا الحدوث الذاتي، ولا الحدوث الثابت من جهة الحركة الجوهرية»[٢٢].

٢ ـ المعاد الجسماني

وهو من المسائل التي يتفق سائر المسلمين على أهميّتها؛ حيث يقول فخر الدين الرازي في هذا الصدد: «لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي ﷺ وإنكار الحشر الجسماني»[٢٣].

ويقول شيخ الطائفة المفيد في حاشيته على اعتقادات الصدوق، في معرض ذكره لتسبيح وتقديس فرقةٍ من أهل الجنة وتكبيرهم وسط الملائكة ـ : «لا يوجد بشر يتمتّع بالتسبيح والتقديس، مستغنياً عن الأكل والشرب، إنما هذا قولٌ شاذ على الإسلام، وأظنّهُ من النصارى.. فإن القرآن والإجماع مخالفان له»[٢٤]، وقد اعتبر نصير الدين الطوسي المعاد من ضروريات الدين[٢٥].

وقد وَرَد في كلامٍ للعلامة الحلي: «المبحث السادس في إثبات المعاد البدني، وقد خالف الفلاسفة هذه المسألة»[٢٦]، ورأى أنّ المعاد الجسماني من ضروريات الدين المحمّدي[٢٧]. وقال الشهيد الثاني: «إنّ المعاد الجسماني من ضروريات دين

محمد ﷺ» و«إن المسلمين مجمعون على ذلك، إلاّ الفلاسفة نفوا الجسماني وقالوا بالمعاد الروحي»[٢٨]، أمّا الألمعي الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فقال بأنّ إنكاره كفر»[٢٩].

وخلافاً لمدرسته الفلسفية، اعترف ابن سينا بصحّة الخبر في ذلك ـ نظراً لأهمية الموضوع ـ قائلاً: «إنّ الحكماء مقلّدون في باب المعاد؛ حسب رأي الحكيم الطالقاني والمحقق صاحب الشوارق»[٣٠].

ومن الطبيعي أن تتباين آراء الفلاسفة في هذا الجانب؛ مثل الملا صدرا الذي قدم نظرياته المخالفة لما ذهب إليه الفقهاء والمتكلّمون الشيعة[٣١]، وهناك العديد من الفلاسفة الذين يخالفون رأيه، فعلي مدرّس الزنوزي مثلاً ـ وهو من الحكماء البارزين[٣٢] ـ اعتبر في «سبيل الرشاد» نظرية الملا صدرا مخالفةً لظاهر الروايات المنقولة[٣٣].

ويروي الدكتور ديناني: «لقد كان لآية الله السيد محمد حسين الغروي الإصفهاني ـ المعروف بالكمباني ـ رسالة في المعاد، وقد سار على نهج الحكيم الزنوزي في ما كتبه فيها»[٣٤]. كذلك انتقد آية الله الميرزا أحمد الآشتياني مذهب الملا صدرا في المعاد، معتبراً الرأي الصحيح لديه مطابقاً للعقل والنصوص القرآنية، بل إنّ جميع الأديان تنصّ عليه، وهو من ضروريات الدين الإسلامي[٣٥].

ورفض آية الله الميرزا محمد تقي الآملي ـ الفقيه والفيلسوف المعروف ـ فكرة صدر المتألهين في المعاد، وقال: إنه معتقدٌ بما اعتقد به الله وملائكته ورسله وأنّه مستنبط من القرآن[٣٦]، ويعقّب بعض المعاصرين على هذا الكلام؛ فيقول: «وحاكاه في ذلك السيد أبو الحسن القزويني ضمن مقالاته الفلسفية التي كتبها في باب المعاد»[٣٧]، كما اعتمد آية اللّه العظمى أحمد الخوانساري على الكتاب والسنّة في ردّ الملا صدرا[٣٨].

أما التصعيد الذي شهده موقف الحكيم الميرزا أبي الحسن جلوة وضياء الدين الدري الإصفهاني[٣٩] فهو ـ في حدّ ذاته ـ بحاجة لدراسة مستقلة[٤٠].

٣ ـ إسقاط التكليف

لا تزال العبادة عند الشيعة من وسائل التقرّب إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ حتى وإن نال الإنسان درجات سامية من الكمال، ولهذا نرى علياً عليه السلام شهيداً في محرابه، والحسين مقيماً لصلاته في ظهيرة عاشوراء، إلاّ أنّ العرفاء يخالفون هذا الرأي ويقولون: «عندما ينكشف الباطن ويصبح معلوماً بمخالفته للشريعة، فإنه يسقط الواجب والتكليف، فلا واجب على المقرّبين»[٤١].

ويمكن مراجعة معتقدات العرفاء في باب سقوط التكليف في «كلشن راز» للمحقق اللاهيجاني[٤٢]، وكذلك ديباجة الكتاب الخامس من مثنوي جلال الدين الرومي[٤٣]، وقد عرّف ابن سينا العرفاء بقوله: «العارف ربما ذُهل فيما يصار إليه، فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلّف، كيف؟ والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف»[٤٤].

وفي ختام هذا الحديث، لابد لنا من ذكر بعض النقاط:

١ ـ إنّ خلاف العرفاء والفلاسفة ليس مختصّاً بالفقهاء والمتكلّمين، بل هناك خلافات فيما بين الاتجاهات الفلسفية والعرفانية نفسها، يقول العلامة الطباطبائي في ميزانه[٤٥]: «ولذلك رام جمعٌ من العلماء ـ بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم ـ أن يوفّقوا بين الظواهر الدينية والعرفان، كابن عربي، وعبدالرزاق الكاشاني، وابن فهد، والشهيد الثاني، والفيض الكاشاني. وآخرون أن يوفقوا بين الفلاسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي والشيخ السهروردي صاحب الإشراق، والشيخ صائن الدين محمد تركه، وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلسفة كالقاضي سعيد وغيره، وآخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتألّهين الشيرازي في كتبه ورسائله، وعدّة ممّن تأخر عنه؛ ومع ذلك كلّه، فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلاّ شدّةً في التعرق، ولا في إخماد ناره إلاّ اشتعالاً: ألفيت كلَّ تميمةٍ لا تنفع»[٤٦].

٢ ـ لا يعني التعارض الحاصل بين المذاهب الفلسفية والمذهب الكلامي كون جميع الفلاسفة في جبهة ضدّ سائر المتكلمين؛ فقد يلتقي بعض الفلاسفة معهم في

بعض نقاط الاشتراك كموضوع المعاد، كما لا يعني ذلك سلبهم حقّ النقاش وإبداء آرائهم بما خالفوا الفقهاء والمتكلمين، وأن نعتبر ما ذهب الفقهاء إليه مطلقَ الصحّة لا خطأ فيه.

يُذكر أنّ تعدد المشارب الفلسفية ـ المشائية، الإشراقية، العرفانية ـ واتساع رقعتها، نشأ عنه تعدّد أساليب التعاطي مع المواضيع الفلسفية، وكانت هذه الدراسة مقارنة بين مذهب الفقهاء والفلاسفة بشكل عام دون تفصيل، هذا أولاً، وثانياً: إنها لا تبغي إثبات أو تبنّي رأي ما، إنما كان هدفها الإشارة إلى النزاع المتجذّر ومدى أهميّته بين الجانبين.

٢ ـ ليست جميع الآراء الفلسفية من متبنّيات العلامة الطباطبائي بالضرورة، وإن كان محسوباً على هذا التيار ومن مؤيديه؛ فهو يرفض إسقاط التكاليف ـ جملةً وتفصيلاً ـ سواء كانت من المحرّمات أو الواجبات[٤٧].

تعليقات البحار، أسباب المنع وملابسات المواقف

وصلت الزعامة الشيعية في العقد السابع والثامن من القرن الرابع عشر الهجري إلى آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي، وكان ذا شخصية مميزة[٤٨]، جَمَعَ بين المنقول والمعقول من العلوم، فدرس الفلسفة عند كبار أساتذة هذا الاختصاص في حوزة إصفهان، وهما: الشيخ الملا محمد الكاشي، والشيخ جهانكيرخان القشقائي، وقيل: «إن جهانكيرخان كان مهتمّاً كثيراً بهذا الطالب المميّز، وكان مخاطبَهُ الأوّل في محاضراته»[٤٩].

على أيّة حال، كان عالماً في شتى المجالات وله مدرسته الفقهية، وكان على صلة بالفلسفة و العرفان.

وقد سمعت آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني المعاصر يقول: «لقد كان آية الله البروجردي على وشك تحريم العلوم العقلية إلى جانب السيد محمد رضا سعيدي ـ آية الله الشهيد سعيدي ـ وكان هو أيضاً مخالفاً للفلسفة، إلاّ أنّ تدخل البهبهاني وغيره من العلماء منع من حصول ذلك».

أما مخالفة البروجردي لتدريس الفلسفة في حوزة قم فهو أمرٌ مفروغ منه؛ فقد أبدى رفضه لها سواء بالتصريح بالنهي عن ذلك أو عن طريق إظهار عدم ارتياحه لممارسة ذلك العمل في حوزات قم.

ووفقاً لآراء البروجردي ومذهبه الفقهي، يتضح لنا مدى وقْع بعض تعاليق العلامة الطباطبائي الجريئة على بحار المجلسي، لا سيما في مواضع النزاع بين الفقهاء والفلاسفة. ويذكر أحد المقرّبين من البروجردي: «كان ـ ونظراً لزعامته الشيعية ـ معجباً كثيراً بالعلامة المجلسي، حتى أنّه يتفاخر أحياناً بصلة القرابة معه، وبما أنّ المجلسي يعتبر من أركان التشيّع؛ لذا كان لا يرى مصلحةً في تعدّي حدوده»؛ فمنع صدور التعليقات.

لقد التقيتُ العديد من العلماء الكبار، ممّن كان على صلة بآية الله البروجردي، وقد أقرّ بعضهم بأنّ البروجردي كان قد عطّل صدور تعليق بعض العلماء الأعلام على البحار، كذلك روى لي الميرزا أبو الحسن الروحاني حكاية استدعاء الآخوندي (ناشر التعليقات) من قبل البروجردي وقضية المنع[٥٠]، ثم سألتُ حجّة الإسلام والمسلمين السيد جواد العلي ـ حفيد البروجردي ـ عن الموضوع، وقال بصريح العبارة: «أصدر آية الله البروجردي حكم المنع، بعد أن أمر السيد أحمد خادمي بإحضار الآخوندي وإبلاغه بمنع نشر البحار مع هذه التعليقة، أو أن تنشر بدونها إذا لزم الأمر»؛ فذهبتُ إلى الآخوندي، وسألته عن الموضوع، فأجاب بالقول: «لقد كان آية الله البروجردي مستاءً كثيراً عندما دعاني إلى بيته وطلب منّي عدم نشر التعليقة».

وهناك عالمٌ آخر كان مخالفاً لاستمرار نشرها، وهو آية الله العظمى السيد محمود الشاهرودي (١٣٩٤هـ)، وكان من المراجع الكبار في النجف، ولهُ مقلّدون كُثر من الشيعة[٥١]، وقد سمعتُ آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني يقول: «لقد أصدر آية الله الشاهرودي فتوى بتحريم نشر التعليقة على البحار».

وقفات نقدية مع مقالة العقل والدين

نحاول ـ من خلال هذه الوقفة ـ دراسة أسلوبية طرح بعض المسائل في المقال،

فمن شروط النقد البنّاء التزام الحياد والدقّة في النقل.

وهنا أودّ الإشارة إلى جملة نقاط:

١ ـ جميعنا يعلم قصّة التيار الإخباري في النصف الأول من القرن الثالث عشر، وما تعرّض له من لكمات قاسية؛ فضعف كثيراً حتى يكاد يكون قد تلاشى؛ فكيف يمكن للتيار الإخباري أو لأفكاره أن تحيا من جديد في عصر زعامة آية الله البروجردي؟

٢ ـ يبدي الكاتب تأسّفه ـ تعريضاً بمراجع التقليد آنذاك ـ تجاه موقف العلماء، متسائلاً عمّا إذا كانت آراؤهم ـ هي الأخرى ـ بحاجة للتصويت والإقرار، وهو تأسف لا مبرّر له؛ فالعلماء أعلم بواجباتهم ومواقفهم.

٣ ـ يلاحظ في بعض الأحيان خروج الكاتب عن دائرة النقد العلمي بكلام مشين تجاه شخصية كبيرة كالعلامة المجلسي؛ حتى أنه لا يذكر اسم العلامة المجلسي كما يذكر العلامة الطباطبائي.

٤ ـ إنّ الاجتهاد والنقد البنّاء سمةٌ في خطاب فقهاء الشيعة؛ لذا بإمكاننا الإفادة ـ ضمن هذا الإطار ـ من سيرة ومؤلّفات العلامة المجلسي، على أن تطرح أفكاره بعيداً عن الانحياز وبحيادية تامّة، وأن لا يخرج الطابع النقدي عن صورته، فيغلب الانتقاد على البحث والتحقيق؛ فلم تنقل بعض المواضيع بشكل سليم، فمثلاً تتكرّر عبارة المجلسي الحماسية دون الإشارة لمناسباتها، وقد تعرّض كلام المجلسي في باب العقل والحديث للتحريف أكثر من مرّة، والهدف من وراء ذلك تهميش مكانته ووصفه بالسطحية ـ وسنفصّل القول في ذلك تباعاً ـ بينما كانت آراء العلامة الطباطبائي تدعّم وتذكر بأساليب منمّقة جداً.

٥ ـ يعتبر العقل عند الشيعة نوراً قدسياً ورسولاً باطنياً، أما في ماهيته وحدوده فهناك اختلاف واسع ـ على صعيد الأصول والفروع ـ بين الفقهاء والمتكلمين والمحدّثين والفلاسفة والعرفاء، وهذه مسألة هي الأكثر تعقيداً من مباحث علم الكلام والفلسفة والفقه، من قبيل تعريف العقل في الفقه والفلسفة، وتعارض العقل مع النقل و..

إنّ التحقيق في جميع المذاهب والبحوث العقلية أمرٌ ليس في حدود هذا المقال، وما يهمّنا من ذلك استعراض الأسس الفكرية لطرفي النزاع، أي الفقهاء والمحدّثين في قبال الفلاسفة والعرفاء.

فقد عرّفوا العقل، كلٌّ حسب مدرسته، مع فرض أقسام له، كالشيخ الرئيس في «النجاة»، والخواجة في «التجديد»، والجرجاني في «التعريفات»، والملا صدرا في «المبدأ والمعاد» و «الأسفار».

لم تحدّد المقالة معالم العقل وحدوده عند الفلاسفة والفقهاء، بل اقتصرت على خطوط عامة، كما لم تدرس المقالة ماهية العقل في المذهب العرفاني، وما هي علاقة العقل مع العشق العرفاني وعالم الكشف والشهود، أو ما يصطلح عليه الكاتب «الإدراك المعنوي عن طريق العبودية الخالصة».

إن هذا العشق في كلّ القلوب

فاق عقلاً وعلوماً ناجحة

ما هو الأرجحُ: عشقٌ أو عقول؟

إن الركائز عند أصحاب الدليل من خشب

ويا لها من أصول واهية.

هل ـ حقاً ـ قواعد الاستدلاليين خشبية؟ وإذا كان كذلك، فلماذا كلّ هذه الاستدلالات؟ وإذا لم تكن خشبيةً واهية، فكيف الجمع بين العرفان والعقل؟ كذلك الحال في معنى العقل عند المجلسي، وما هي دلالته في العقائد والأحكام؟

لم تتناول المقالة هذه المواضيع بصورةٍ تامة؛ لأنّ كاتبها كان في معرض دفاعه عن نظريات العلامة الطباطبائي، ولابد له من أن يبتعد عن النقد والتحليل الدقيقين.

أما الجوانب المطروحة حول العلامة المجلسي، فامتازت بشكلٍ خاص وبدافع خاص أيضاً.

لقد فصّل العلامة المجلسي ـ وهو الجامع للمعقول والمنقول ـ في بحار الأنوار معنى العقل وماهيته، سارداً ستة أقوال في ذلك[٥٢]، ورد بعضها في كتاب الأسفار للملا صدرا[٥٣]، وقد تعاطف المجلسي مع اثنين منها، مخالفاً تفسير الفلاسفة، لا

سيما فيما يخصّ العقول الأولية الصادرة عن الحقّ تعالى، أي العقول العشرة وارتباطها بالأجرام السماوية كما في علم الهيئة عند بطليموس، والاعتقاد بتجرّدها وقدمها المستلزم لإنكار العديد من ضروريات الدين، كحدوث العالم وغيره، معتبراً ذلك تدخّلاً في اختصاص الآخرين.

لقد سعى صاحب المقال ـ دون أن يشرح معاني العقل في المذاهب الفكرية ـ أن يقدّم العلامة المجلسي مخالفاً لمطلق العقل ومعانيه، وهو أمر يحتاج إلى دراسة في حدّ ذاته؛ لابتعاده عن دائرة الإنصاف. إنّ البحث الشامل لمعنى العقل عند المجلسي وما فيه من سلبيات وإيجابيات، بحاجة لمطالعة جميع كتبه وآثاره، ونظراً لقصر المدة الزمنية لصدور المقالة لم يتسنَّ لي الإلمام بجميع المصادر، وقد اتضح بطلان مدّعيات الكاتب بالبحث والتنقيب.

جاء في القسم الثاني من المحور الأول للمقالة أنّ المجلسي يعتبر الروايات السبيل الوحيد لمعرفة الله وتوحيده وغير ذلك من المعارف، وهو ادّعاء باطل؛ فقد قدم في البحار[٥٤] ستة براهين عقلية على إثبات وحدة الصانع، ثم تعرّض للأدلّة النقلية. وقد تمسّك في كتابه: حقّ اليقين[٥٥] بأدلّة عقلية فيما يخصّ إثبات وجود الخالق والمعاد.

جاء في بحار الأنوار: «والثالث قياس عقلي برهاني، تعرف العقول عدله، أي حقيّته، ولا يسع لأحد إنكاره، لا القياس الفقهي الذي لا ترتضيه العقول السليمة، وهذا إنما يجري في أصول الدين لا في الشرائع والأحكام التي لا تعلم إلاّ بنص الشارع»[٥٦].

٦ ـ تهافتَ كلام الكاتب في نقل أقوال المجلسي، ممّا قاده للإخفاق في التحليل والاستنتاج؛ فعلى سبيل المثال، نقل في القسم الأول من المحور الأول للمقال نصّاً جاء فيه أنّ التعقل هو السبيل الوحيد للخلاص من هفوات العقل، ذلك التعقّل الموافق لقانون التشريع، وبعد مراجعة المصدر في بحار الأنوار لاحظنا عدم وجود نصّ كذلك، إنما تحدّث النص عن الرياضات الطويلة والتأملات الصحيحة المطابقة للشرع[٥٧]، راداً ـ بعد ذلك ـ على العقل النظري والفلسفي.

كما نسب نصّاً آخر للمجلسي جاء فيه أنّ باب العقل مغلق أمام معرفة الإمام،

وهذا قياس فقهي، ويحتمل أن يكون معناه ـ كما ورد في البحار: «نفي القياس العقلي والبرهاني في الشرائع والأحكام»[٥٨] فإنْ لم يكن الكاتب يحتمل هذا الوجه تعيّن عليه نقل الوجهين فيما يخصّ العقل عند المجلسي، لا أن يتخيّر ما يصبّ في مصلحته بانتقائية بحتة.

٧ ـ في القسم الأول من المحور الأول أيضاً، نقل كلاماً ناقصاً مع شيء من التحريف؛ حيث قال: إنّ الاعتماد على العقول والآراء وحدها دون الرجوع للشرع باطلٌ وفاسد وضالّ ومضل، وهو ما تطرّق إليه المجلسي ضمن حملة ردوده على الفلاسفة، وما ذهب إليه في العقل النظري والفلسفي، فلم يكن مقصوده مطلق العقل، ناهيك عن التصرّف في العبارة، وأصلها كالآتي: «ولمّا سلكوا سبيل الرياضات والتفكّرات من الحكماء الذي ضلّوا وأضلوا، فأنكروا النبوّة والكتاب مستبدّين بآرائهم الفاسد..»[٥٩].

كذلك في خاتمة القسم الثاني من المحور الأول ثمّة نصّ ناقص: «نستغيث بالله إذا ما اعتمد الناس في أصولهم العقائدية على عقولهم..»[٦٠]، والحال أنّ ما يسبق هذه العبارة وما بعدها مرتبطٌ بانتقادٍ لاذع للفلاسفة، وكلّه لم يُذكر في النص المنقول، مع أنّ هذه الجملة لا تنفصل دلالتها عن التكملة، والأمر هنا يدور حول العقل النظري أيضاً.

٨ ـ ورد في عبارات كثيرة ـ في معرض نقل كلام العلامة المجلسي ـ التعابير التالية: «عقلك ضعيف قاصر» و «عقلك كثير الخطأ» و «لا سبيل لنا سوى التمسّك بالأخبار» فاصطبغ الكلام بشيء من السخرية والتندّر، وعندما ينقل كلام المجلسي في القسم الثاني من المحور الأوّل يستهلّه بالقول: «إنّ عقولنا قاصرة عن درك هذه المسائل وفهمها..»، ويظهر أنّ هذه الإقحام يوحي بنسبة القول للمجلسي.

٩ ـ استعرض الكاتب في القسم التاسع من المحور الأوّل موضوع تعارض العقل والنقل عند المجلسي، وجاء فيه أنّ المجلسي لم يتردّد في ترجيح الدليل النقلي فيما إذا تعارض مع الدليل العقلي، فهو ـ مبدئياً ـ لا يعترف بالدليل العقلي فضلاً عن ترجيحه.

ونعلّق: أوّلاً: إنّ الكاتب لم ينقل دليلاً واحداً على موضوع التعارض عند المجلسي.

ثانياً: إنّ المجلسي ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا يقول بالدليل العقلي.

ثالثاً: لا توجد علاقة بين تحليل واستنتاج الكاتب في خصوص موضوع التسليم بأخبار الأئمة ومسألة التعارض بين العقل والنقل، فالذي ذهب إليه المجلسي هو أنّ علوم الأئمة مدهشة وشأنهم معجز، لذا في حالة وصول أخبار صحيحة عنهم وعجز العقل عن دركها لا تطرح الأخبار؛ لقصور العقل عن فهمها.

وللمفارقة ينقل الكاتب في خاتمة القسم التاسع من المحور الثاني نظرية العلامة الطباطبائي والتي لا يطرح الرواية فيها وإن لم يعمل بها.. دون أن يعلّق على ذلك بشيء!

١٠ ـ جاء في القسم الثاني من المحور الأول أن الروايات تمثل مصادر العلامة المجلسي الوحيدة في باب الاعتقاد، وهي دليله على معرفة الله وتوحيده وصفاته والمعاد، وهذا ليس صحيحاً؛ فقد ذكر المجلسي في كتاب الاعتقادات أدلّةً من القرآن والآيات معاً[٦١]، كما قسّم في بحار الأنوار أمور الدين إلى قسمين:

أ ـ ضروريات الدين التي لا تحتاج في العلم بها إلى نظر واستدلال.

ب ـ ما لا يكون من ضروريات الدين؛ فيحتاج في إثباته إلى نظر واستدلال، وهو على ثلاثة أقسام:

١ ـ ما يستنبط بحجّة من كتاب الله، بحيث أجمعت الأمّة على معنى الآية، ولم يختلفوا في مدلولها، فلا يصحّ أن تكون من المتشابهات.

٢ ـ السنّة المتواترة التي أجمعت الأمة على نقلها أو على معناها.

٣ ـ قياس عقلي برهاني، تعرف العقول عدله، أي حقيّته، ولا يسع لأحد إنكاره، لا القياس الفقهي الذي لا ترتضيه العقول السليمة، وهذا إنّما يجري في أصول الدين لا في الشرائع والأحكام التي لا تُعلم إلاّ بنصّ الشارع[٦٢].

١١ ـ ينقل الكاتب عن المجلسي في كتاب الاعتقادات قوله بكفر من اعتقد بتجرّد غير الله، وليس هذا رأي المجلسي إطلاقاً؛ فلم نعثر ـ بعد مراجعة الكتاب ـ على هذه العبارة، إنّما الذي ذهب إليه العلامة المجلسي ـ كسائر الفقهاء ـ هو الحكم بكفر من اعتقد بقِدم غير الله[٦٣]، وقد ثبت ـ بعد البحث والتدقيق ـ أنّ

المجلسي أطلق القول في المجرّدات، فقال في بحار الأنوار: «لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالى»[(٦٤)] وفي كتاب: حقّ اليقين أيضاً هناك كلام مشابه لهذا، إلاّ انه لم يصل إلى حدّ التكفير[(٦٥)].

وللمجلسي أيضاً بحثٌ موسّع حول حقيقة الروح، رفض فيه تكفير القائلين بتجرّدها، فقال في بحار الأنوار: «فما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرّد إفراط وتحكّم، كيف، وقد قال به جماعة من علماء الإمامية ونحاريرهم»[(٦٦)].

١٢ ـ يتحدّث الكاتب عن تأويلات للعلامة المجلسي، ثم يتساءل عمّا إذا كان من الممكن استخدام التأويل في غير هذه المواضع، إلاّ أنه لم يحدّد مواضع التأويل، ولعل مراده التأويلات الفلسفية والعرفانيّة.

١٣ ـ ثمّة استنتاجات من آراء المجلسي الفقهية لم تعتمد على الدليل المحرز والمصدر الموثوق، وجلّها قابل للطعن؛ ومن هذه الدعاوى ما مرّ آنفاً في الفقرة رقم عشرة.

١٤ ـ وصفت المقالة الملا صالح المازندراني بأنه إخباري، دون أن تقدّم دليلاً على ذلك، والحال أنّ الوحيد البهبهاني يصنّفه في عداد الأصوليين، فقد صنّف جملة كتب أصولية وفقهية منها: شرح المعالم، والحاشية على شرح اللمعة، وشرح زبدة الأصول للشيخ البهائي[(٦٧)].

١٥ ـ جاء في المقالة اشتمال كتاب بحار الأنوار على بعض الإسرائيليات، مع أنّ المجلسي من المعارضين لتلك الروايات الإسرائيلية في قصص الأنبياء، فبحار الأنوار كتابٌ جامع للروايات حسب معايير ومصادر حدّدها المجلسي وشرحها سلفاً.

١٦ ـ يوحي الكاتب بوجود خلاف بين المتكلّمين والفقهاء في بعض المسائل البديهية، من قبيل انتفاء حجية خبر الواحد في غير الأحكام، ورفض الأخبار الضعيفة والموضوعة، أو مسألة الإسرائيليات والقصص الأسطورية، أو ما كان يمارسه بعضهم من وضع الأحاديث.

١٧ ـ لم يقدّم الكاتب دليلاً على ادّعائه أنّ المجلسي يعتبر الروايات كلّها في مستوى واحد، فمن المعلوم أنّ خطاب المعصومين لم يكن في مستوى واحد، بل كان يختلف باختلاف طبقات المجتمع، إلاّ أن طرح مثل هذه الادّعاءات إنّما جاء مقدّمةً

لتأويل أو تعليل الأحاديث، فيما يصبّ في غرض مبيّت.

١٨ ـ يقول صاحب المقال: إنّ احترام الشخصيات الدينية والعلمائية مغاير للإذعان بآرائهم ونظرياتهم؛ فلا تقليد في هذا الجانب، ويجب أن لا نجعل من كل رأي مخالف لرأي العلماء ما يشبه قميص عثمان، ثم إنّ المتكلمين يبحثون في الأصول المعرفية مع أنّ أكثرهم ليسوا من ذوي الاختصاص، كالخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلّي، فلماذا كل هذا الضجيج؟

في الحقيقة، يتمحور هذا السجال حول موضوعين:

الأوّل: فيما يخصّ ضروريات الدين والمذهب والانطباعات الخاطئة للفلسفة والعرفان، وهنا بإمكان الفقيه أن يبدي رأيه وإن لم يكن من ذوي الاختصاص.

الثاني: فيما يخصّ جملة من الأحكام، كالحرام والحلال[٦٨] وهي مسائل فقهية لها رجالها؛ لأنّها أمور تعبدية لابد من التقليد فيها. فليس في بيان الآراء والأحكام الدينية والدفاع عنها ضجيج.

١٩ ـ غالبية الموضوعات الفقهية والكلامية تطرح وكأنها ممّا تفرّد به المجلسي وحدَهُ. من ذلك مسألة التفكير والخوض في صفات الخالق، والجبر والتفويض، فهي كلّها ممنوعة عند المجلسي، لكن نابغة الفقه والأصول الشيخ الأنصاري نفسه يقول: قبل أنْ نترك الاستدلال العقلي في الأحكام علينا أن نترك الاستغراق في المسائل العقلية النظرية فيما يتعلّق بأصول الدين، فنحن بهذه الطريقة سنعرض أنفسنا لهلاكٍ دائم وعذاب مستمر، وقد أشيد لهذا الجانب في معرض النهي عن الاستغراق في مسألة القضاء والقدر[٦٩].

كذلك يذكر الكاتب أنّ العلامة المجلسي يشكّك في نوايا أولئك الذين يخوضون غمار العلوم العقلية باعتمادهم على العقل والاستدلال، وهو ما لا يختصّ بالمجلسي، إنما يرجع إلى اختلاف في الأسس والخلفيات الفكرية المسبقة، وقد شاركه في ذلك العديد من الفقهاء، كالفقيه الأصولي الكبير الميرزا القمي، حيث قال في الفلاسفة: «والحاصل باليقين أنّ منهج هؤلاء مغايرٌ لسبيل الإسلام.. وأنّ قواعدهم لا تنسجم مع قواعد الإسلام، لا في المعراج الجسماني مع استحالة الخرق والالتئام، ولا في ركوب الملائكة على الأبلق من الخيول..».

ويقول في موضع آخر: والحق أنّ أولئك الذين يثبتون العقول بأنها دين الرسول متخذين من روايات العقل والجهل دليلاً على مدّعاهم قد ابتعدوا كلّ البعد عن المراد والدلالة الحقيقية للروايات، إنّما المراد من العقل في تلك الأخبار ما كان مناطاً للتكليف [٧٠].

٢٠ ـ عمد الكاتب في الخاتمة إلى القيام بمقارنة بين الإخباريين وأصحاب النظريّات الجريبية في الغرب، معتبراً إياهما مخالفَين للاتجاه العقلي، مع فارق يكمن في أنّ مجيء الحركة الغربية كان مصاحباً لعصر الاكتشافات والتكنولوجيا التجريبية، أمّا الإخباريون فقد ظهروا في عصر التخلّف التجريبي عند المسلمين.

وهذا التحليل التاريخي ليس بتامّ؛ لأسباب:

أولاً: لم يحدّد المقصود من مفهوم الإخباري، هل هو الفقهاء والمتكلّمون والمحدثون؟ أم الإخباريون المتطرّفون؟ وأياً كان الجواب يبقى ناقصاً؛ فكثير من كبار الإخباريين كان لهم اطلاع على علوم زمانهم كالرياضيات وغيرها.. كما جاء في كتب التراجم، بل إنّ العلوم التجريبية لم تكن ـ أساساً ـ بالمستوى المطلوب، فليس لأرباب الأفكار الأخرى ادّعاء توليّهم زمام هذه العلوم، لا سيما الفلاسفة، حيث كان تركيزهم على الجانب النظري، فكانوا يدافعون بشدّة عن طبيعيات أرسطو وفلكيات بطليموس، وقد بلغ ازدهار مدارسهم وتطوّرها ذروته قبل أربعة قرون.

وهكذا الحال بالنسبة للعرفان والتصوّف والفلسفة، حيث شهد هذا القرن الحادي عشر الهجري بروز شخصيات هامّة في هذا المجال، أمثال الشيخ البهائي، ومير فندرسكي، والميرداماد، والملا صدرا الشيرازي و.. وقد فرض العرفان سيطرته على الساحة عموماً؛ حتّى كان الشيخ البهائي يرتدي زيّ الدراويش للتقية[٧١]، وكان المجلسي الأول يحاول هدايتهم عن طريق التشبّه بأوضاعهم وطقوسهم[٧٢].

إنّ صدام العرفاء والمتصوّفة مع الفقهاء حقيقةٌ تأريخية، شهدها العهد الصفوي، وقد تغلّب في محصّلتها الفقهاء، بالإضافة إل نهضة الحركة الإخبارية خارج إيران وتسرّبها إلى إيران، ومن ثم تفكّكها، وهيمنة الفقهاء والأصوليين الكبار.

ليس هذا فحسب، بل شهدت الفلسفة والعرفان في القرن الرابع عشر والعصر الحاضر نهوضاً كبيراً، ومع ذلك كلّه لم يقدّموا لنا، لا الفلاسفة ولا العرفاء ولا

المتصوّفة ولا.. تقدّماً في العلوم التجريبية الجديدة في إيران كما حصل في اليابان؛ إذاً فالخلل والنقص كامنٌ في جانب آخر.

إنّ هذا الموضوع وأسبابه لابدّ من التفتيش عنهما في مؤامرات اليهود والنصارى خلال الأربعة قرون الماضية، والمتمثلة في الهجمات الروسية والإنجليزية والأوروبية على العالم الإسلامي، لقد بدا ذلك في المشروع الأمريكي والصهيوني، بالإضافة لغارات الأوزبك والعثمانيين من الشرق والغرب، وعوامل داخلية، كاستبداد ملوك إيران، وبث التفرقة وتمزّق الصفّ على مستوى الفرق الإسلامية، فصارت شيخيةً وصوفية وبابية، علاوةً على التيار المتأثر بالنظريات الغربية والشعوبية والماسونية، وغير ذلك من عوامل وأسباب جديرة بالتتبع والدراسة بغية معالجتها.

وها هو العالم اليوم يعيش مأزقاً حقيقياً على الصعيد الفكري والاقتصادي والسياسي، ويحيا في ظلّ تزايد متلاحق في المخططات الدنيئة، ويظلّ السبيل الوحيد في النجاة هو الرجوع للإسلام الصحيح ومبادئ التشيّع.

* * *

الهوامش

1 ـ كيهان أنديشه، العدد ٤٤: ١٧.

2 ـ الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ٤٣٣، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني ١٤٠٧هـ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

3 ـ بحار الأنوار ٤٨: ١٨٩.

4 ـ رجال النجاشي: ٣٠٧.

5 ـ المحدّث القمي، تتمة المنتهى: ٣٨٠ ـ ٣٨٣، منشورات مكتبة الداوري، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ.

6 ـ توحيد الصدوق: ٢٣٣، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

7 ـ بحار الأنوار ٥٧: ٢٤١.

8 ـ المصدر نفسه: ٢٤٣.

9 ـ المصدر نفسه: ٢٤١.

10 ـ الكراجكي، كنز الفوائد ١: ٣٣، طبعة بيروت.

11 ـ بحار الأنوار ٥٧: ٢٤٧، نقلاً عن تقريب المعارف وغنية النزوع.

12 ـ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٤٤، منشورات شركة المعارف الإسلامية، ١٣٧٩هـ.

13 ـ العلامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦، منشورات مكتبة مصطفوي، قم.

14 ـ المصدر نفسه: ٥٧.

15 ـ العلامة الحلي، أجوبة المسائل المهنائية: ٨٩، مطبعة الخيام، قم.

16 ـ كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة.

17 ـ الميرزا القمّي، أصول الدين: ١٦، مراجعة: رضا استادي، منشورات مكتبة مدرسة چهلستون مسجد جامع، طهران.

18 ـ الشيخ مجتبى القزويني، بيان الفرقان ٤: ١٦٢.

19 ـ الأنصاري، فرائد الأصول: ١١.

20 ـ الملا إسماعيل الخواجوئي، الرسائل الاعتقادية، ق ٢: ٤٧١، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، منشورات درا الكتاب الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

21 ـ القزويني، بيان الفرقان ١: ١٣٠.

22 ـ آية الله السيد أحمد الخوانساري، العقائد الحقة: ١٦٦، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٩هـ.

23 ـ العلامة المجلسي، حقّ اليقين: ٣٦٩، المنشورات العلمية الإسلامية.

24 ـ السيد محمد علي قلعة كهنأي، ترجمة اعتقادات الصدوق: ١١٢، طهران، منشورات الرضوي.

25 ـ الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٠.

26 ـ العلامة الحلي، نهج المسترشدين: ٧٨.

27 ـ الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٠.

28 ـ الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٦٥ ـ ١٦٧، الطبعة الحجرية، سنة ١٣١١.

29 ـ كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة.

30 ـ السيد جلال الدين الآشتياني، مقدّمة المبدأ والمعاد للملا صدرا: ٤٨، منشورات المنظمة الفلسفية في إيران، ١٣٥٤ش(١٩٧٥م).

31 ـ جعفر السبحاني، خدا ومعاد: ١٠٣، تدوين: رضا استادي، منشورات التوحيد، قم، ١٣٥٩ش(١٩٨٠م)؛ وزين العابدين القرباني اللاهيجاني، بسوي جهان أبدي: ٢٦٨ ـ ٢٨٣، منشورات الطباطبائي، قم، ١٣٨٥هـ؛ والقزويني، بيان الفرقان، ح٣؛ والآغا جواد الطهراني، ميزان المطالب، ح٢.

32 ـ روى لي بعض الأفاضل عن آية الله الكمباني قوله: إني أفضّل الزنوزي على الملا صدرا.

33 ـ رسالة مخطوطة للحوار العلمي الذي جرى بين آية الله جوادي آملي والسيد جعفر سيدان: ٣٩، ويقول فيه آيه الله جوادي آملي أنّ هناك رأياً لصدر المتألهين في مسألة المعاد الجسماني، وقد أشكل الآغا علي حكيم على رأي الآخوند وقال: إنّ القول بعودة ذات البدن بإذن الله مخالف للروايات (انظر هذا الحوار في العددين الثاني والثالث من مجلّة نصوص معاصرة).

34 ـ الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني، معاد أز ديدكاه حكيم زنوزي: ٢٨، منشورات الحكمة، سنة ١٣٦٨ش(١٩٨٩م).

35 ـ آية الله الميرزا أحمد الآشتياني، لوامع الحقائق: ٤٤.

36 ـ آية الله الميرزا محمّد تقي آملي، درر الفوائد، شرح المنظومة ٢: ٤٦٠.

37 ـ آية الله السيد رضي الشيرازي، مجلّة حوزة، عدد ٥١ ـ ٥٢: ٣٤.

38 ـ آية الله السيد أحمد الخوانساري، العقائد المحقّة: ١٦٦.

39 ـ الدكتور علي أصغر حلبي، تاريخ فلاسفة إيراني أز آغاز إسلام تا امروز: ٥٤٧، نشر مكتبة زوار، سنة ١٢٦١.

40 ـ منوچهر صدوقي سها، تاريخ حكماء وعرفاء متأخرين صدر المتألهين: ٢٣، منشورات المنظمة الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، ١٣٥٩هـ. ش (١٩٨٠م).

41 ـ شرف الدين داوود القيصري، الرسائل القيصرية، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، المقصد الثاني، الفصل الأول: ٢٤.

42 ـ شرح كلشن راز: ٢٠٤، منشورات محمودي.

43 ـ مثنوي مولوي، منشورات أمير كبير، الطبعة العاشرة، طهران، ١٣٦٦ش (١٩٨٧م).

44 ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٣٩٤، مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

45 ـ في كون ابن فهد والشهيد الثاني من العرفاء نظر.

46 ـ الطباطبائي، الميزان ٥: ٣٠٥.

47 ـ الطباطبائي، شيعة دار اسلام [الشيعة في الإسلام]: ٦٥.

48 ـ كتب علوي البروجردي ـ صهر آية الله البروجردي ـ في مذكّراته حول حياة البروجردي عن لقائه بالعميد رزم آرا صانع البوصلة الخاصة بتحديد جهة القبلة، وذكر هناك مدى إعجاب رزم آرا بقدرات البروجردي في العلوم الرياضية والفلكية. طبعة مؤسسة اطلاعات، تاريخ ١٣٨١هـ.ش (٢٠٠٢م): ٧٤.

49 ـ المصدر نفسه: ٢٦.

50 ـ مجلّة كيهان انديشه، العدد ٦: ٦٩.

51 ـ تضمّن العدد السادس من مجلّة كيهان انديشه نبذةً مختصرة عن مكانة آية الله الشاهرودي العلمية.

52 ـ بحار الأنوار ١: ٩٩ ـ ١٠٣.

53 ـ السيد جعفر سجادي، مصطلحات فلسفي صدر الدين الشيرازي: ١٥٦، منشورات زنان مسلمان.

54 ـ راجع: بحار الأنوار ٣: ٢٣١.

55 ـ راجع: المجلسي، حقّ اليقين: ٤، ١١، ٣٧٥، المنشورات العلمية الإسلامية.

56 ـ بحار الأنوار ٢: ٢٣٩.

57 ـ المصدر نفسه ١: ١٠٣.

58 ـ المصدر نفسه ٢: ٢٣٩.

59 ـ المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٧، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مكتبة العلامة المجلسي بإصفهان، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.

60 ـ المصدر نفسه: ١٧.

61 ـ المصدر نفسه: ٢٠.

62 ـ بحار الأنوار ٢: ٢٣٩.

63 ـ رسالة الاعتقادات: ٢٤.

64 ـ بحار الأنوار ١: ١٠١.

65 ـ حقّ اليقين: ٣٧٨.

66 ـ بحار الأنوار ٦١: ١٠٤.

67 ـ علي دواني، وحيد بهبهاني: ٨٩، منشورات أمير كبير، ١٣٦٢هـ.ش (١٩٨٣م).

68 ـ وهو العشق المجازي أو التشبّب بالغلمان حسان الوجه، وهو حرام شرعاً، وقد ذكر مفصّلاً في الأسفار الأربعة ٧: ١٧٤.

69 ـ رسائل الشيخ الأنصاري: ١٣، مكتبة مصطفوي، قم.

70 ـ السيد حسين المدرسي الطباطبائي، قم نامة، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم. وفي ذيل الرسالة ردود المسائل الركنية للميرزا أبي القاسم القمي: ٣٦٤.

71 ـ محمد علي كرمانشاهي، خيراتية ٢: ٣٩٧، تحقيق: السيد مهدي رجائي، منشورات أنصاريان.

72 ـ المصدر نفسه: ٣٩٢.

علم القراءة وعلم التفسير
العلاقة والارتباط، دراسة منهجية

د. محمد حسين برومند،
د. أمير جودوي، د. بريشه ساروي (*)

مدخل

حول طبيعة العلاقة التي تربط علم القراءة بعلم التفسير ومنهجيّته، وكذلك التفسير ومقدّماته، تتبادر إلى الذهن الأسئلة التالية:

هل هذه العلوم منفصلة ومستقلّة عن بعضها بصورة تامّة، وأنّ العلاقة التي تربطها علاقة تباين أم ماذا؟

إذا أردنا مطابقة هذه العلوم مع بعضها، هل ستكون عملية المطابقة تامّة أم ناقصة؟ وإذا كانت ناقصة، فما هي نقاط الالتقاء والاختلاف؟

في ضوء المناهج والأسس والاتجاهات المتعدّدة الخاصّة بالتفسير، كيف ستكون العلاقة بين علم القراءة وهذه التفريعات والتشعّبات الداخلية للتفسير في حال المطابقة؟

إطلالة على أنماط العلاقة التي يرسمها الباحثون القرآنيون

في معرض الردّ على هذه الأسئلة، ينقسم الباحثون القرآنيون إلى قسمين:

(*) أساتذة مساعدون في كلية الإلهيّات والمعارف الإسلامية، وأعضاء الهيئة التدريسية في جامعة طهران.

أ ـ ينظر بعض الباحثين القرآنيين إلى علم القراءة[١] بوصفه من مقدّمات علم التفسير، لكنّه لا يدخل ضمن دائرته، معتبرين هذه العلاقة علاقة تباين.

ب ـ البعض الآخر ينظر إلى العلاقة بينهما باعتبارها علاقة تداخل[٢]، واضعين علم القراءة ضمن التفسير، وهذا الفريق وإن اتّفق في رؤيته بخصوص النصف الأول، أي علاقة التفسير بالقراءة، لكنّه ينقسم على نفسه فيما يتعلّق بالنصف الثاني، وهو تحديد علاقة علم القراءة بالتفسير، أسساً ومناهج واتجاهات، وذلك بحسب مرجعية كلّ منهما، حيث يعتمد بعضهم العقل مرجعيّةً، بينما ينادي بعض آخر بالنقل.

ولأجل الوقوف على أبعاد هذا الخلاف القائم، نعرض ـ مفصّلاً ـ للآراء المطروحة.

العلاقة الأولى، علم القراءة في دائرة التفسير

يرى هؤلاء العلماء أنّ العلاقة التي تربط العلمين ببعضهما هي علاقة الجزء بالكل، حيث يعتبرون علم القراءة أحد العلوم المتفرّعة عن علم التفسير.

١ـ ضمن تعريفه للتفسير، ذكر أبو حيان التوحيدي (٧٤٥هـ) كيفية أداء ألفاظ القرآن ونطقها، حيث وضّح في ختام تعريفه أنّ المراد منها تبيين القراءة الصحيحة للآيات الكريمة[٣].

يرى جولدتسيهر (١٩٢١م)، أنّ المرحلة الأولى والمتقدّمة في تفسير القرآن والتي كانت تستند إلى أسس صلبة ومحكمة، تمثّلت في الإقامة المحضة للنصّ القرآني، والمراد بإقامة النصّ القراءات، ولا شيء غير ذلك[٤].

وكما يظهر جليّاً، فإنّ هذا الفريق يصوّر طبيعة العلاقة بين علم القراءة والتفسير على أنّها علاقة الجزء بالكلّ، لكن هل الجميع متّفقون على إجابة موحّدة عن السؤال الثالث؟ الجواب هو كلا، حيث يكتنف وجهات النظر السائدة خلاف حول تحديد أبعاد العلاقة بين علم القراءة والمناهج والأسس[٥] والاتّجاهات التفسيرية ذلك أنّ بعضهم يقيمه على أساس النقل، فيما يشيده بعضهم الآخر على أساس العقل.

علم القراءة ومبدأ النقل

١ـ القرآن بالقرآن

يتناول محمد حسين الذهبي[٦] وتحت عنوان: التفسير في عصر الرسول الكريم ﷺ والصحابة، عصرَ التفسير الأول، ويرى أنّ الصحابة في هذا العصر كانوا يستندون إلى أربعة مصادر: أوّلها القرآن الكريم، وكان منهجهم تفسير القرآن بالقرآن، ثم يشير ـ في هذا السياق ـ إلى الأنماط المتعدّدة لهذا المنهج، من جملتها حمل بعض القراءات على الآية، أو القراءة المشهورة [٧].

يقول أحمد إسماعيل نوفل: إنّ القراءة المشروحة نوع من أنواع تفسير القرآن بالقرآن، ويعزو ذلك إلى وجود كلمات أكثر في القراءة تبيّن معنى الآية[٨].

٢ـ القرآن بالسنة

أ ـ الخبر المتواتر: يسلّم الكثير ممّن يؤمنون بتواتر القراءات[٩] بوجود مثل هذه العلاقة، لكنّ شرط الفصل بين القرآن والقراءات يكمن في اعتبارهما حقيقتين مستقلّتين[١٠].

ب ـ الخبر الواحد: يعتقد الإمام الخوئي، أنّ بعض القراءات منقولةٌ بالخبر الواحد[١١].

علم القراءة ومبدأ العقل (المعارف الإنسانية)

يقول الأبياري: لا يمكننا أن نسلّم بالتأويلات الكثيرة التي طرحها القرّاء، ومن المؤكّد أنّ جمهرة التأويلات تلك من إفرازات اجتهادات القرّاء التي بلغت حدّ الإفراط أو المبالغة، فتجاوزت بذلك الحدود المتعارفة للاجتهاد والاستنباط... ولا شكّ أنّ تدوين المصحف دون تنقيطٍ أو تشكيل، كان السبب وراء ظهور هذا العدد من القراءات[١٢].

العلاقة الثانية، علم القراءة خارج دائرة التفسير

ثمّة باحثون[١٣] في علوم القرآن[١٤] يقولون باستقلال علم القراءة عن علم

التفسير، ومن هؤلاء الشهيد محمد باقر الصدر، حيث يرى أنّه يجب أن لا ننظر إلى الدراسات والبحوث المطروحة تحت عنوان التفسير الموضوعي وتتناول أموراً لا تمتّ بصلة إلى العنوان من قبيل أسباب النزول أو القراءات.. يجب أن لا ننظر إليها تحت هذا المسمّى، أي التفسير الموضوعي أو التوحيدي بالمعنى الذي نقصد[١٥].

ويطرح السيد محمد باقر الحكيم نظرية الشهيد الصدر القائلة بأنّ «علم التفسير يضمّ بين دفّتيه جميع المباحث المتّصلة بالقرآن الكريم باعتباره كلام الله تعالى، وهو غير معني بالمباحث التي تتناول رسم الخطّ أو أداء الكلمات»، مؤيّداً ـ ضمنياً ـ هذا التمايز، ومقرّاً بعلاقة التباين هذه[١٦].

أمّا السيد هداية جليلي، فيرى أنّ مباحث العلوم القرآنية ـ بما في ذلك مبحث القراءات ـ هي في الأساس من جملة الأدوات التي يستعين بها المفسّر في عمله، وليست التفسير نفسه، فدور مباحث العلوم القرآنية في التفسير ـ الموضوعي منه والترتيبي ـ شبيهٌ إلى حدّ بعيد بدور المنطق في الفلسفة وعلم الأصول في الفقه، فالعلوم القرآنية علومٌ آلية، وليس منها علم التفسير[١٧].

وبالعودة إلى ما صدّرنا به هذا البحث، نرى أنّه عندما طرحت الأسئلة المذكورة في بداية البحث، كان بديهياً أن نتوقّع أجوبةً منسجمة وموحّدة، أو على الأقلّ غير متناقضة، لكنّنا نرى الآن أنّ النتيجة جاءت على عكس المتوقّع، حيث نلحظ وجود تباين في وجهات النظر التي تضمّنتها الأجوبة، تباينٌ يرقى إلى حدّ التناقض، هذا مع العلم بأنّ أيّاً من هذه الأجوبة لا يقوم على دليل قاطع أو برهان واضح، وهي بعدُ لم تحُط بجوانب الموضوع، ولم تتطرّق إلى زواياه المتعدّدة، وهذا بالطبع ما يقودنا إلى التساؤل التالي عدا تساؤلات أخرى غيره، وهذه التساؤلات هي:

هل من الممكن وضع علم القراءة في دائرة علم التفسير وإخراجه منها في آنٍ معاً؟ وهل يعدّ هذا تناقضاً حقيقياً أم شكلياً؟ هل بوسعنا رفع هذا التناقض الحاصل في الآراء بطريق ما؟ ما هو انطباع هؤلاء عن علم القراءة، الذي يحمل بعضهم على الاعتقاد بوجود صلة بينه وبين علم التفسير، بينما يجعل آخرين منهم ينفون مثل هذه الصلة، فبعضهم يضعه في صدر أولويات أسس علم التفسير، وبعضهم يصنّفه آخر

عناصر مسلسل الأولويات؟ أليس من بديهيات التصنيف الصحيح والدقيق أن يحتلّ كل علم موقعه المناسب ضمن التفريعة الشجرية للعلوم، وتبيين طبيعة العلاقة التي تربط الأجزاء بصورة شفافة وواضحة؟ إذاً أين يكمن الخلل الذي جعل النتيجة بهذه الصورة من الارتباك وعدم الانسجام؟ وباختصار نريد أن نعلم أيّ الرأيين هو الصحيح؟ وما هو دورنا في حلّ هذه الإشكالية؟ هل لنا القبول بكليهما، أم أنّ الأمر يستوجب طرح رأي ثالث، مستعينين ـ بالتفكيك ـ حلاً مناسباً لهذه الإشكالية؟

علاقة علم القراءة بعلم التفسير، الفرضية والحل الإجمالي

لَمّا كانت مداخل البحث عديدة وعناصر الاستنتاج اللازمة كثيرة ومتنوّعة، ولأجل إضفاء الانسجام والاستحكام على أجزاء البحث، نقدّم ـ بدايةً ـ فكرةً عامة عن الحلّ بوصف ذلك مدخلاً للموضوع، لنناقش بعد ذلك أجزاء البحث وارتباطها ببعضها، ومن ثمّ ندرس الموضوع من جميع جوانبه، من خلال عرض التفاصيل المتاحة.

ونحسب أنّه من أجل رفع هذا التناقض الظاهر، والوقوف على الحكم الصحيح والنهائي لهذا الموضوع يجب علينا متابعة الخطوات التالية: سبر الدوافع الأصلية والرئيسة التي تقف وراء هذه الآراء والأحكام المتناقضة، وبلورة رأي نهائي وقاطع فيما اختُلِفَ فيه للوصول إلى النتيجة النهائية.

المرحلة الأولى، سبر أسباب تمايز آراء المؤلفين

إنّ السبب الرئيس وراء تمايز آراء المؤلفين واختلافها في هذا الموضوع مردّه إلى منطلقات وفرضيات كلّ واحد منهم، وهي عبارة عن:

أ ـ الفصل بين القرآن وبين القراءة والقراءات بشكل عام[١٨].

ب ـ الفصل بين القرآن وبين القراءات السبع[١٩].

ج ـ تواتر القراءات[٢٠].

د ـ اعتبار القراءة جزءاً لا يتجزأ من خصوصيات النصّ القرآني[٢١].

هـ ـ الفصل بين القرآن والتفسير[٢٢].

و ـ امتلاك رؤية خاصة حول سلامة القرآن من التحريف[٢٣].

المرحلة الثانية، بلورة رأي نهائي فيما اختلف فيه

بعد تحديد أهمّ النقاط والفرضيات التي عرضها المؤلفون، وأثرها في بلورة الآراء النهائية وتحديد العلاقة، نحاول ـ قدر الإمكان ـ تقديم الرأي الصحيح والنهائي؛ لنختم الموضوع به؛ وبناءً على هذا، نسلّم أولاً بأنّ القرآن الكريم منزّه عن التحريف بأقسامه الثلاثة: الزيادة، والنقصان والتغيير، ويترتّب على هذا أن يكون للقرآن نزولٌ واحد ونصّ محدّد، ما يعني أنّ القراءة أداءٌ لألفاظ وعبارات معيّنة ومحدّدة فحسب، ولا شيء غير ذلك، وعندها سنرى من البديهي ألاّ تكون لعلم القراءة أيّة علاقة بالتفسير الذي يعني شرح المعاني.

في المرحلة التالية، نتناول علم القراءة من زاوية اختلاف معاني القراءات، وبعد المقارنة نضع حالات الاختلاف المعنائي في دائرة التفسير، لاختبار صحّتها وسنديّتها، ثم نحيلها إلى مبدأ النقل أو الاجتهاد والتفسير الصحيح أو التفسير بالرأي، وهو التفسير المذموم.

الفرضية والحل، مناقشة تفصيلية

قبل بسط البحث والدخول في تفاصيله، ولأجل الخروج بحكم صحيح ورأي سديد، نرى لزاماً مناقشة النقاط التالية:

أ ـ وضع العلمين في إطار أشمل

إذا سلّمنا بآراء مدرسة شتالت[٢٤] حول علاقة الجزء بالكلّ[٢٥] والتي تقول[٢٦]: «الكل لا يساوي مجموع الأجزاء، وأنّ تحليل كل جزء على حدة ووضع الأجزاء إلى جانب بعضها لا يعطينا صورةً عن الكلّ؛ لأنّ الكلّ يمثّل طريقة ارتباط الأجزاء ببعضها، وما لم تتّضح كيفية هذا الارتباط، لا يمكن فهم طبيعة الأجزاء».

إذا سلّمنا بهذه النظرية، ونقلنا الحديث عن الكلّ إلى مجموعة العلوم القرآنية وما يتفرّع عنها، وعلاقة هذه المتفرّعات ببعضها وبالكلّ ـ والمقصود بهذه المتفرّعات

علم القراءة وعلم التفسير ومناهجه ـ فإنّنا بلا شكّ سنقترب كثيراً من توضيح أبعاد المسألة وحلّ المشكلة؛ ذلك أنّ كلا العلمين من تفريعات العلوم القرآنية، بمعنى أنّه في الوقت الذي يشتركان فيه بمسألة الارتباط المباشر بالقرآن وموضوعه، يتخصّص كل منهما في جانب معيّن مغاير لاختصاص الآخر، ولهذا السبب، فإنّه من جهة، تلحّ الضرورة على نقد آراء القائلين بالفصل الكامل بين هذين العلمين، ومن جهة أخرى يجب التنويه إلى خطأ القائلين بتداخلهما الكامل.

وبعبارة أخرى، إنّ كلا الفريقين نظر إلى زاوية واحدة من الموضوع، وفاته الإحاطة ببقية زواياه، فخرجت آراء كل منهما مجتزأة ومبتورة غير جامعة، وهو إن دلّ فإنّما يدلّ على أنّ أيّاً من الفريقين لم يهتد إلى التصنيف الصحيح الذي يأخذ بعين الاعتبار المعايير والمواصفات المطلوبة.

ب ـ دراسة الكلمات المفتاحية وتبيين خطأ استعمال اللفظ الواحد في معانٍ عدّة

من خلال وقفة متأمّلة ودراسة معمّقة للكلمة المركّبة «قراءة القرآن»، والنظر إليها بشكل مجتزأ «قراءة» و«قرآن» أو بشكل مركّب كما هي عليه الآن، نخرج بانطباعات ومعانٍ متعدّدة تختلف عن بعضها. لقد عمد هؤلاء إلى إيهام السامع وإرباكه من خلال استخدام المشترك اللفظي، ولأجل رفع هذا الإبهام، والوقوف على معنى مشترك، والوصول إلى الحل المثالي، من الضروري اتّباع الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: تحديد دائرة العبارات القرآنية وتبيين التمايز بين القرآن والقراءة

نعني بالقراءة قراءةَ القرآن، ولكن ما لم تتحدّد قرآنية العبارات والكلمات، لن تأخذ القراءة المعنى أو الصفة القرآنية لها؛ لأنّ قراءة أي معنى يتحدّد بحدود عبارة النصّ المتاح أمامنا، أمّا عدم تحديد إطار القراءة ـ قرآنيةً أو غيرها ـ فيظهر لبساً فيها؛ ذلك أنّه ليست كلّ قراءة هي قرآن، بمعنى أنّ لفظ القرآن أخصّ من القراءة. إذاً ما العمل؟ حينما ينظر طرفي القضية إلى القرآن من زاويتين مختلفتين تحملان معاني واعتبارات غير محدّدة، فكيف لنا أن نوحّد رؤيتهما بشأن قراءة القرآن، لنحدّد ـ على ضوء ذلك ـ علاقة علم القراءة بالعلوم الأخرى.

الخطوة الثانية: تحديد أوجه الخلاف بين القرّاء واستنباط آراء علماء القراءة

لا يوجد أدنى شكّ في أنّ من ينظر أو الذين ينظرون إلى جميع القراءات أو بعضها على أنّها القرآن، واعتبار الاستفادة من بعضها لبعضها الآخر نحوٌ من تفسير القرآن بالقرآن، سوف ينطلق من الفرضية القائلة بأنّ القرآن ليس ـ بالضرورة ـ نصّاً توقيفياً وألفاظاً ثابتة غير قابلة للتغيير، وهؤلاء بطبيعة الحال لا يؤمنون بالنزول الواحد للقرآن؛ من هنا، يعتقدون أنّ للنصّ أوجه متعدّدة ومختلفة، وكذلك القراءات متعدّدة ومتباينة، وجميعها ينظر إليها على أنّها قراءات للقرآن، وهذه الفكرة بالذات هي التي حملت بعضهم على ضرورة تحديد نطاق تعريف القراءة في إطار الألفاظ التي يُختلف في قراءتها، وفي المقابل هناك من وضع القراءات في دائرة التفسير، أو أخرجها عنها، فقصرها في إطارها الخاصّ وهو التلاوة، هؤلاء جميعاً يلتقون عند فرضية مشتركة، وهي وجود وجه واحد للقرآن وعبارات محدودة وتوقيفية، لم يطرأ عليها ـ بأيّ حال ـ أيّ نقص أو زيادة أو تغيير، وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن تتباين قراءة القرآن، كما أنّ الفئة الأخيرة منهم تعتقد أنّه لا ينبغي الخلط بين مسألة قراءة النصّ ومسألة المعنى وتغيّره. وبحسب رأيهم فإنّ من بين القراءات الموجودة، ثمّة قراءة واحدة أصلية، وهي القراءة الوحيانية القرآنية، وبقية القراءات الأخرى تتوزّع بين وحيانية غير قرآنية ـ أي اجتهاد الرسول الكريم ﷺ ـ أو غير وحيانية. ومن الطبيعي أن لا ينظر إلى هذه القراءات بوصفها قرآناً، أو قراءةً له، ومن ثمّ فالاستناد إليها في تفسير الآيات ليس مندرجاً ضمن منهج تفسير القرآن بالقرآن؛ لذلك نرى بعضهم يقول بالتعميم والشمولية في تعريفه للقراءة، حيث يعرّفها بالقول: «القراءة هي العلم بكيفية أداء كلمات القرآن ونطقها»[٢٧].

ونلاحظ هنا أنّ كلا الفريقين متأثّر بفرضيات مسبقة، إن صحّت كانت النتائج صحيحة، وإن سقمت كانت سقيمة، لكن ما يثير العجب أن نرى من يتبنّى فرضيات أحد الفريقين لكنّه يعرض لنتائج الفريق الآخر، كما حصل مع الذهبي ومن سار على نهجه مثل أحمد إسماعيل نوفل[٢٨]؛ فالذهبي حين يتناول موضوع القرآن يُدرج القراءات ضمن دائرة تفسير القرآن لا القرآن نفسه، ومع هذا نراه يضعها إلى

جانب أنواع تفسير القرآن بالقرآن، في خطوة تنمّ عن خطأ فاحش. بعبارة أوضح، إنّه ينظر إلى القراءات بوصفها وحيانية غير قرآنية، لكنّه عند ممارسة تصنيف لعلوم القرآن يعتبرها وحيانيةً قرآنية.

وللحيلولة دون تكرار مثل هذه الأخطاء، يجب ـ قبل كل شيء ـ تبنّي إحدى الفرضيتين باعتبارها الأصحّ، لننتقل إلى الأخرى؛ لتصحيحها بالاستناد إلى الأولى.

ثمّة دلائل عقلية(٢٩) ونقلية(٣٠) عديدة تفيد أنّ القرآن نصّ توقيفي وذو وجه واحد، وعلى هذا الأساس، يلزم أن نتبنّى هذا الرأي ونبني عليه، وهو أمر يسير وبسيط للغاية بالنسبة لثلاثة أرباع القرآن(٣١)، حيث اختلاف القراءات معدوم، وهو ما يُصطلح عليه بالقراءات المتّفق عليها من قبل القرّاء، أمّا بالنسبة للربع الآخر الذي تعدّدت القراءات فيه واختلفت، أو ما يسمّى بالآيات المختلف فيها، فالحلّ هو اعتماد فكرة عدم تغيّر المعنى والاستناد إلى المساحة المشتركة من القراءات في حالات اختلافه، ويعدّ هذا المعيار ـ عدم تغيّر المعنى والحيلولة دون تغيّره ـ من المسائل المهمّة للغاية في هذا النمط من الآيات؛ ذلك أنّ الذي يؤمن بوحدة النصّ والوجه القرآني الواحد، لا يمكن أن يقبل بفكرة زيادة الألفاظ أو نقصانها أو تغيّرها؛ لأنّ أيّاً من هذه الاحتمالات تنتهي به إلى نتيجة واحدة، ألا وهي تغيّر المعنى، أي التحريف.

ج ـ تقسيم القراءات إلى حقيقية وواقعية

لا شكّ أنّ تبنّي فكرة النصّ القرآني الواحد وسلامته من التحريف في الأبعاد الثلاثة التي ذكرناها ووجوب عدم تغيّر المعنى، سيضطرّنا ـ عند تعاطينا مع مصطلح علم القراءة بمعناه الواقعي (بما هو كائن) ـ إلى اختزال الكثير من مباحثه، وإخراجها عن دائرة علم القراءة بمعناه الحقيقي ـ أي بما يجب أن يكون ـ من هنا يمكن تعريف علم القراءة على نحوين:

١ ـ القراءةُ أداء ألفاظ معيّنة ومحدّدة وموحّدة تشكّل في مجموعها القرآن ضمن إطار من المفاهيم الواضحة.

٢ ـ القراءةُ اختلاف القرّاء.

ولتوخّي السهولة نصطلح على القراءة بالمعنى الأول بالقراءة الحقيقية أو حقيقة

القراءة، والقراءة بالمعنى الثاني بالقراءة الواقعية.

د ـ الربط بين القراءة الحقيقية ومقدّمات التفسير، وبين القراءة الواقعية والتفسير وأسسه ومناهجه واتّجاهاته

والآن ما العمل؟ هل ترتبط القراءة الحقيقية بالتفسير أم لا؟ كلا بالطبع، فالقراءة الحقيقية لا ترتبط بالتفسير ومناهجه، بل تعتبر مقدّمةً له، وهي علم آلي يخدم أغراض التفسير، أما بالنسبة للقراءة الواقعية، فنحن أمام خيارين، إمّا أن نطرح بعيداً القراءات الواقعية التي تؤدّي إلى تغيّر المعنى، ونرفضها جملةً وتفاصيل، أو أن نقبلها على علاّتها رغم تعارضها مع القراءة الحقيقية وانطوائها على معنى التحريف، لكن لا يبدو أيّ من الخيارين هو المعقول؟ لذلك لا يبقى أمامنا سوى أن نحيل الجزء المعني بتغيّر المعنى إلى التفسير، وأن نضع القراءات الواقعية التي تتناول المعنى وتغيّره في زمرة هذا العلم.

إذن، فالقراءة الواقعية في أبعادها الثلاثة: النقصان والزيادة والتغيير الذي يؤدّي إلى تغيّر المعنى ـ عدا حالة تعدّد اللهجات ـ يجب أن ننظر إليها بوصفها تفسيراً؛ كيلا تضيع المعارف الإسلامية، وعليه تنضوي القراءات الواقعية تحت مباحث التفسير.

من نافلة القول أن نذكر: أنّه كما يوجد تفسير صحيح وآخر سقيم، وأنّ عوامل الصحّة والسقم تلعب دوراً مهمّاً في التفسير، كذلك الحال مع المصدر الجديد للتفسير، ونعني به القراءة الواقعية؛ حيث تؤثر العوامل والمعايير عليها وتحدّد مسارها، فعلى سبيل المثال، من العوامل التي تلعب دوراً في صحّة التفسير، الانسجام العام أو الجزئي مع المعنى القرآني، وهذه هي القراءة الحقيقية؛ لذا، تتحدّد صحّة التفسير بمقدار تطابق القراءة الواقعية مع القراءة الحقيقيّة، والعكس بالعكس.

هـ ـ تحديد علاقة القراءة الواقعية بأسس التفسير ومناهجه واتجاهاته

في حالة المطابقة الكلية والجزئية، تكون هذه القراءة ـ أي الواقعية ـ على نحوين: مستندة وغير مستندة، فإذا كانت مستندة ترتبط القراءة الواقعية بمجال المعارف الإلهية والسنّة، أمّا إذا كانت غير مستندة، فترتبط القراءة الواقعية بمجال المعارف الإنسانية واجتهادات القارئ، لكنّ الشيء المؤكّد أنّه يجب عدم ربطها بمنهج

تفسير القرآن بالقرآن والسنّة المتواترة؛ ذلك أنّ القراءة مستقلّةٌ عن القرآن، فهي صنيع أخبار الآحاد.

ولكي نقدّم مثالاً نقول: إذا اتّخذنا الآية الكريمة ٧٦ من سورة الرحمن المباركة ﴿**متكئين على رفرف خضر وعبقريّ حسان**﴾ نصّاً أصلياً لأي دليل كان، تكون القراءة أو القراءات الأخرى مثل «متكئين على رفارف خضر وعباقري حسان»[٣٢] إمّا مسندة إلى الرسول الكريم ﷺ أو غير مسندة، فإذا كانت مسندة اتّخذت حكم التفسير بالمأثور، وهو في العادة بالخبر الواحد، وإلاّ كانت من اجتهاد القارئ، وهي لا تخرج عن حالتين: الأولى أن تحوز على شروط الصحة؛ فتكون اجتهاداً صحيحاً، وإلاّ فالحالة الثانية، وهي التفسير بالرأي، وهو مذموم.

ولتوضيح الصورة؛ نتناول موضوع وجوه اختلاف القراءات من زاوية أخرى، فكما نعلم، انبرى بعض العلماء، من أمثال ابن قتيبة والفخر الرازي وابن الجزري، إلى استقصاء القراءات، وقصروا وجوه اختلافها في الحالات التالية

١ ـ الاختلاف في الزيادة، حيث قرأ بعضهم الآية الكريمة ﴿**وما عملت أيديهم**﴾ (يس: ٣٥)، (وما عملته أيديهم)، وهذه القراءة هي بالضبط ما نزل به الوحي القرآني من منظار الذين يؤمنون بتواتر القراءات ووحيانيتها وقرآنيتها، لذلك حُملت على هذه القراءة، فتحقّق لهم منهج تفسير القرآن بالقرآن، أمّا الذين يؤمنون بالنصّ الواحد ووجوب عدم تغيير المعنى، فلا يرون في العبارة الثانية التي تحتوي على الضمير قرآناً، على الرغم من الشبه الكبير الذي تحمله للآية القرآنية، وعليه فإنّ قراءتها هي قراءة للتفسير لا للقرآن، ونفس الحالة بالنسبة للكلمات أدناه.

٢ ـ الاختلاف في النقصان، مثل الآية الكريمة: ﴿**إنّ الله هو الغنيّ الحميد**﴾ (لقمان: ٢٦)، التي قُرِأت أيضاً: ﴿**إنّ الله الغنيّ الحميد**﴾.

٣ ـ الاختلاف في الزيادة والنقصان في آن، كما في ﴿**وطلح منضود**﴾ (الواقعة: ٢٩)، والتي قُرِأت: ﴿**طلع منضود**﴾، أو ﴿**تكون الجبال كالعهن المنفوش**﴾ (القارعة: ٥) ﴿**العهن المنفوش**﴾.

٤ ـ الاختلاف في التغيير الموضعي، كما في ﴿**فأذاقها الله لباس الجوع والخوف**﴾

(النحل: ١١٢)، ﴿فأذاقها الله لباس الخوف والجوع﴾.

ومن الجدير الإشارة إلى أنّ القراءات التي تتناول الاختلافات من قبيل[٣٣] الإظهار والإدغام والروم والإشمام والتفخيم، الترقيق والقصر والإمالة والفتح والتحقيق، التسهيل والإبدال والنقل، لا تندرج في دائرة التفسير؛ وذلك لعدم تسبّبها في اختلاف أساسي ورئيس في اللفظ والمعنى.

وعلى هذا الأساس، يمكن ترميم تعاريف المختصّين في علم قراءة القرآن في ضوء ما قيل، فالزركشي[٣٤] ـ مثلاً ـ يعرّف علم القراءة بقوله: «الاختلاف المنقول عن القرّاء حول بعض ألفاظ وعبارات الوحي، أي اختلاف يتعلّق بحروف وكلمات القرآن وتشكيلها، مثل التخفيف والتشديد وغير ذلك»[٣٥]، فيما التعريف الصحيح للقراءة الحقيقية يقع على النقيض من ذلك تماماً، فهي العلم بكيفية أداء كلمات القرآن ونطقها في حال عدم وجود اختلاف بشأنها، زيادةً أو نقصاناً أو تغييراً.

وبالاستناد إلى هذه الرؤية، يمكن تعرية الافتراءات الموجّهة ضدّ الشيعة عبر التاريخ، ومنها على سبيل المثال ما يختصّ بالآية الكريمة: ﴿فإذا فرغت فانصب﴾ (الشرح: ٧)[٣٦].

يقول الآلوسي في تفسيره روح المعاني[٣٧]: وهل تحتاج الشيعة إلى تغيير القراءة للاستدلال على ولاية علي، ويعني بذلك كلام أئمّة الشيعة حول «فانصَب» التي قُرِأت «فانصِب»[٣٨]، بينما يعدّ هذا الرأي تفسيراً[٣٩] فحسب، فالقراءة المشهورة «فانصَب» تدلّ على ذلك، لأنّه يقول استناداً إلى أحد المصاديق[٤٠]: عندما تفرغ من أمر الرسالة الخطير، ينتظرك أمر خطير آخر، وهو الولاية.

استنتاج

اختلاف آراء الباحثين القرآنيين حول علاقة علم القراءة بعلم التفسير ومتعلّقاته اختلافٌ شكلي وظاهري؛ فدراسة علم القراءة وعلم التفسير في إطار أوسع، وكذلك تحديد المساحة الدقيقة لمعاني الكلمات القرآنية، والقراءة، والتفسير، بصورة عامة وجزئية، يساهم في رفع التناقض المذكور.

وتقسّم القراءة إلى قراءة حقيقية، أي ما يجب أن يكون، وقراءة واقعية، أي ما هو كائن؛ فالقراءة الحقيقية غير مقارنة للتفسير ومتعلّقاته، وهي علم آلي وجزء من مقدّمات التفسير، أمّا القراءة الواقعيّة فهي مقارنة للتفسير ومتعلّقاته، وترتبط بأسسه واتّجاهاته، وامتياز القراءتين يساعد على تقديم تعريف صحيح، وكذلك رفع بعض الشبهات والافتراءات.

* * *

الهوامش

1 ــ من جملة هؤلاء الشهيد الثاني، والشهيد الصدر، ومحمد باقر الحكيم، وهداية جليلي وآخرون.

2 ــ ومن هذا الفريق: أبو حيان الأندلسي، وجولدتسيهر، ومحمد حسين الذهبي، وأحمد إسماعيل نوفل، والإمام الخوئي، والأبياري و..

3 ــ انظر: أبو حيان الأندلسي (٤٧٥هـ)، التفسير المحيط ١: ١٣، ١٤؛ والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١١٩١؛ والآلوسي، روح المعاني ١: ٤؛ والزرقاني، مناهل العرفان ٢: ٤؛ والذهبي، التفسير والمفسّرون ١: ١٤.

4 ــ للاستزادة حول المؤيّدين لهذه النظرية انظر: الذهبي، التفسير والمفسّرون ١: ٤١؛ ونوفل، مجاهد، المفسّر و التفسير: ٣٦.

5 ــ في كتابه مقدمة معالم التنزيل، يصنّف البغوي (٥١٦هـ) مناهج التفسير إلى عقلية ونقلية، وقد شاع هذا النمط من التصنيف في ذلك الوقت، لقد أشرنا إلى عنصري: العقل والنقل، ونعتقد أنّ تطبيق النقل في المعارف الإلهية يتفرّع إلى القرآن بالقرآن والقرآن بالحديث و الخبر (المأثور)، أمّا تطبيق العقل في المعارف الإنسانية، فيتفرّع إلى استدلالي بأنواعه: الأصولي والكلامي والفلسفي والذوقي العرفاني والأدبي والعلمي التجريبي والإنساني؛ وانظر أيضاً: جعفر السبحاني، المناهج التفسيرية في علوم القرآن: ٦.

6 ــ الذهبي، التفسير والمفسّرون ١: ٣٦.

7 ــ هناك بعض الآيات تختلف في اللفظ وتتّفق في المعنى، كالآية الكريمة التالية: ﴿**أو يكون لك بيت من زخرف**﴾ (الإسراء: ٩٣)، وبعض القراءات تختلف فيما بينها لفظاً ومعنى، حيث تبيّن إحداها

معنى الأخرى، وهناك آيات تختلف مع بعضها في الزيادة والنقصان، انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون ١: ٣٦؛ وهذه القراءات في حال عدم ثبوت صدورها عن النبي الكريم ﷺ تدخل في إطار الاجتهاد الفردي، ومبدأ تطبيق العقل في المعارف الإلهية.

8 ــ مجاهد، المفسّر والتفسير: ٢٦٤، والسبب وراء الدور التفسيري للقراءات هو حملها لأكثر من معنى، لذلك كان مجاهد يقول: عندما سمعت قراءة ابن مسعود للآية الكريمة: «فقد زاغت قلوبكما»، اتّضح لنا معنى الآية الكريمة: ﴿**فقد صغت قلوبكما**﴾، انظر: تفسير مجاهد: ٦٨٣، وكذلك يقول: لو كنت تعرّفت على قراءة ابن مسعود لكنت انصرفت عن أسئلة كثيرة طرحتها على ابن عباس، راجع: علي حسن عبد القادر، نظرات في تاريخ الفقه: ١٦٣؛ وسيرة ابن هشام ١: ٢٣١.

9 ــ انظر: الإمام الخوئي، البيان: ١٢٣، وكان السبكي يقول بتواتر القراءات العشر، الزرقاني، مناهل العرفان: ٤٣٣، و كذلك أبو سعيد الفرج بن اللب مفتي الأندلس، كما في المصدر نفسه: ٤٢٨، والمشهور عند الشيعة عدم تواترها؛ فراجع: الفضلي، عبد الهادي: ٩٠، والشهيد الأول كان يعتقد بتواتر القراءات العشر، المصدر نفسه: ٩١؛ وينقل محمد جواد العاملي عن جامع المقاصد للمحقق الكركي تواتر القراءات السبع بإجماع علماء الشيعة. كما في روضات الجنات: ٢٦٣، والمصدر نفسه: ٩٢؛ ويقول العلامة الحلّي في منتهى الوصول، وتحرير الأحكام وتذكرة الفقهاء، والشهيد الأول في ذكرى الشيعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس، بتواتر القراءات.

10 ــ يقول بدر الدين محمد الزركشي (٧٩٤هـ): القرآن والقراءات حقيقتان متباينتان، فانظر: البرهان في علوم القرآن ١: ٣١٨؛ وكذلك السيوطي في الإتقان، النوع ٢٢ ــ ٢٧، ج١: ١٣٨؛ والخوئي، تفسير البيان: ١٦٠؛ ومن مؤيّدي هذه النظرية القسطلاني (الفضلي: ٨٦)؛ والإمام الخوئي، تفسير البيان: ١٦٠؛ وصبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، وإبراهيم الأبياري، الموسوعة القرآنية، ج ١.

11 ــ الإمام الخوئي، تفسير البيان: ١ ـ ١٢٣، اشتهر عند الشيعة عدم تواتر القراءات، وأنّ القراءات منقولة بالخبر الواحد، ويقول بهذا الرأي أيضاً جماعة من علماء أهل السنّة. أمّا أدلة الإمام الخوئي على عدم التواتر فهي: ١. استقراء أحوال الرواة، ٢. الطرق التي أخذ عنها الرواة قراءاتهم، ٣. نقل كل قارئ القراءة الشخصية، ٤. احتجاج كل قارئ على صحّة قراءته، ٥. إنكار عدد من العلماء لبعض القراءات.

12 ــ الأبياري، الموسوعة القرآنية ١: ٨٠، نقلاً عن الفضلي، تاريخ القراءات: ٩٤، ١٠٥؛ وقد فنّد الزمخشري في مواضع عديدة القراءات، ويقول ابن قتيبة في كتاب تأويل مشكل القرآن: ٤٢: يندر

أن نجد من هذه الطبقة من تخلو قراءته من الخطأ؛ ويذهب الإمام الخوئي في تفسير البيان: ١٢٢ إلى أنّ القراءات نتيجة لاجتهادات القرّاء، وفي نفس المصدر: ١٥١ يقول: رابعاً: إنّ احتجاج أيّ قارئ وتلامذته على صحّة قراءاتهم وقراءة أستاذهم، وإعراضهم عن قراءات الآخرين، لدليل قاطع وواضح على قيام القراءات على الاجتهاد وآراء القرّاء، فلو أنّها كانت متواترةً عن الرسول الكريم ﷺ، لما كانت ثمّة حاجة للاستدلال والاحتجاج على صحّتها. خامساً: تفنيد بعض كبار العلماء لبعض القراءات يعتبر برهاناً على عدم تواترها؛ وفي المصدر نفسه: ١٥٢، يقول: لقد أنكر الزمخشري وأبو زيد والأصمعي ويعقوب الحضرمي والزجّاج قراءات بعض القرّاء؛ وانظر: الجزائري، التبيان: ٨٧؛ مطبعة المنار، ١٣٣٤هـ.

13 ــ يشرح الشهيد الثاني (٩٦٦هـ) في منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، كيفية تحصيله للعلوم القرآنية مثل علم التجويد والقراءة وغير ذلك من العلوم، ثمّ يقول: بعد فراغي من تحصيل هذه العلوم، شرعت بتفسير كتاب الله، فكانت تلك العلوم بمثابة مقدّمة لهذا العلم؛ وانظر: الطبرسي، مجمع البيان ١: ٩٢، وعسكر حقوقي، التحقيق في تفسير أبي الفتوح، المقدمة: ٤٠؛ والفضلي، تاريخ القراءات: ١٦٧، ويرى أنّ علم القراءة والتجويد يشكّل نقطة الاشتراك الرئيسة لدى بحث بعض الموضوعات، والخلاصة أنّه حيثما طرح علم التجويد تمّ الاستناد إلى علم القراءة.

14 ــ ضمن استعراضه العلوم اللازمة للمفسّر، يذكر السيوطي (٩١١هـ) القراءات واحدةً من تلك العلوم التي يمكن أن تكون مقدّمةً للتفسير.

15 ــ الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية: ١٧؛ وكما نلاحظ، فإنّ الشهيد الصدر يعتقد صراحةً بوجود علاقة تباين بين هذين الموضوعين، بينما نرى عميد زنجاني يقع في تناقض واضح في الصفحتين: ١٤٥ و ١٤٦ من كتابه أسس ومناهج تفسير القرآن، فهو يقول أولاً في ص ١٤٥: وبهذا أدخل أبو حيّان علم القراءة في دائرة علم التفسير، لكنّ الشهيد الصدر يخرجه من هذه الدائرة، وفي صفحات لاحقة، ينقل عن السيد محمد باقر الحكيم قوله في كتابه علوم القرآن: ٧٤، أنّ الشهيد الصدر كتب عن علم التفسير ما يلي: في تعريفنا لعلم التفسير، قمنا بتحديد موضوعه، وهو القرآن الكريم، من حيث أنّه كلام الله تعالى؛ على هذا الأساس، يتبيّن أنّ إطلاق اسم علم الناسخ والمنسوخ أو علم أسباب النزول أو علم إعجاز القرآن على البحوث المرتبطة بهذه الموضوعات لا تعني عدم إمكان درجها جميعاً تحت لواء علم واحد، هو علم التفسير، ثمّ في تأييد ذلك يكرّر إشارته في السطور الأخير من الصفحة ١٤٥ وأوائل صفحة ١٤٦ إلى رأي الشهيد الصدر، معتبراً تلك العلاقة علاقة تداخل، والحال أنّ الشهيد الصدر قد يقصد من عبارة «على هذا الأساس» آراء المعارضين. ويضيف قائلاً: بحسب الشهيد الصدر فإنّ نطاق علم التفسير

يشمل الموضوعات التالية، وفي ٣ و٤ يشير إلى سبب النزول والناسخ والمنسوخ، باعتبارهما من مقدّمات التفسير لا منه نفسه، وأنّ علم القراءة أيضاً في زمرتها.

16 ـ السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٧٢، مطبعة الاتحاد؛ وعميد زنجاني، أسس ومناهج تفسير القرآن: ١٤٤.

17 ـ هداية جليلي، ميتدولوجيا التفاسير الموضوعية القرآنية: ٩٠؛ ويطرح في المصدر نفسه: ٩٢، نظريّةَ الشهيد محمد باقر الصدر التي يعرّج فيها على موضوع القراءات؛ وهو يرى أنّه على الرغم من أنّ موضوع المباحث القرآنية هو الآيات الكريمة، إلاّ أنّها لا تنطوي على تفسير أو تصوّر معيّن عن الآيات، بل تناقش موضوعات من قبيل نسخ الآيات وأحكامها.. وغير ذلك من الموضوعات.

18 ـ من البديهي، أن يكون حكم الذين يؤمنون بتمايز القرآن عن القراءة والقراءات باعتبارهما حقيقتين متباينتين مثل الزركشي والقسطلاني والإمام الخوئي وصبحي الصالح والأبياري، في تحديد هذه العلاقة مختلفاً عن القائلين بأنّ كلّ قراءة هي بمثابة قرآن، حتى ولو كانت شاذةً.

19 ـ وفي السياق عينه، من الطبيعي أن تختلف رؤية العلماء من أمثال الداوري وابن أبي سفرة، تفسير البيان: ١٦٢، القائلين بأن لا وجود لغير القراءات السبع (البيان: ١١٠)، وأنّها مصداق للحديث الشريف الذي يقول بأنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، نقول: من الطبيعي أن تختلف رؤية هؤلاء عن الذين لا يقبلون بهذا الرأي؛ فانظر: الفضلي، تاريخ القراءات: ١٠٩؛ والخوئي، البيان: ١٦٠، ١٦١.

20 ـ عاملٌ آخر يترك تأثيره المباشر على الرأي النهائي في تحديد العلاقة، هو الإيمان بتواتر القراءات؛ فالسبكي يؤمن بتواتر القراءات العشر (البيان: ١٢٣)، وأبو سعيد بن اللب يكفّر من لا يقول بالتواتر، بينما يعارضهما ابن الجزري (البيان: ١٥٣)، وأبو شامة (البيان: ١٥٣)، والشيخ محمد سعيد العريان.

21 ـ على غرار ما سبق، فإنّ رؤية القائل بأنّ الكتابة والنطق والقراءة جزء من خصوصيات النصّ القرآني باعتباره كلام الله تعالى (عميد زنجاني: ١٤٤) لابدّ وأن تختلف عن رؤية من لا يؤمن بهذا الرأي، وبالتالي سينسحب ذلك على الموضوع الذي نحن بصدده.

22 ـ عندما ينظر المرء إلى القرآن الكريم نظرةً شمولية واسعة، ويؤمن بأنّه كلام الوحي ومن ثمّ ينقسم إلى قسمين: القرآن بالمعنى الأخصّ (الوحي القرآني) وتفسير وحياني (وحي بياني غير قرآني)، من المؤكّد أنّ رأيه سيختلف عن ذلك الذي يختزل القرآن الكريم في المعنى الأخصّ، وسينعكس هذا الاختلاف ـ في المحصّلة ـ على الرأي النهائي، وعلى سبيل المثال، يرى الإمام

الخوئي في تفسير البيان: ٢٢٥ أنّ دائرة الوحي أوسع وأشمل من القرآن، وأن ليس كل ما نزل هو قرآن، وأنّه يوجد ثمّة تباين في زوايا النظر بالنسبة لمسألة التأويل والتريل بين المتقدّمين والمتأخرين؛ انظر أيضاً: العلامة العسكري، مجلّة الحديث، العدد ٢٠: ٢١، وكذلك الاستنباط من سورة الكهف ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر﴾.

23 ـ إنّ الذي يؤمن بأنّ أيّة زيادة أو نقصان أو تغيير هو بمثابة تحريف، وأنّ القرآن الكريم متره عن التحريف في أبعاده الثلاثة، لابدّ وأن تختلف رؤيته عن الذي يقول بهذه المسائل أو ببعضها.

24 ـ علم النفس التربوي: ٣٤٢؛ والمهارات التعليمية: ٢٢.

25 ـ Whole- Part relation

26 ـ انظر أيضاً في نفس الموضوع: فيلسين شاله، معرفة مناهج العلوم: ١٢٤، نظرية جول لاشليه: تقدّم الكلّ على وجود الأجزاء.

27 ـ ابن الجزري، منجد المقرئين: ٣، نقلاً عن الفضلي، عبد الهادي، تاريخ القراءات: ٧٩.

28 ـ الذهبي، التفسير والمفسّرون ١: ٤٠؛ ومجاهد المفسّر والتفسير: ٣٦٤.

29 ـ الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٢٩٥، تشكّل الأجزاء واتّساقها كوجه من وجوه الإعجاز.

30 ـ إنّ القرآن واحد إنّما نزل على حرف واحد، لكنّ الاختلاف يجيء من قبل الرواة، الفيض الكاشاني، الوافي ٥: ٢٧٢؛ ونوري، فصل الخطاب: ١٨٨.

31 ـ رجبي، محمود، بحوث في منهج تفسير القرآن: ٢٧، ٢٨، ترجمة: الصافي، حسين، وبحسب بعض الدراسات، فإنّ ثلاثة أرباع الآيات الكريمة لا يكتنفها أيّ اختلاف في القراءات. كما يذكر محمد علي لساني فشاركي في رسالته لنيل شهادة الدكتوراه والموسومة بالقرّاء السبعة ودراسة قراءة كل منهم. حيث يرى أنّ عدد حروف القراءات السبع هي ١٥٦١ حرفاً، وهذا يشير إلى عدم وجود خلاف حول ثلاثة أرباع حروف القرآن، وحول عدد الآيات التي لا يوجد دليل قوي على اعتبارها قراءةً معتبرة، يقول فشاركي بأنّ عددها ثلاثون، المصدر نفسه: ٥٩٢، حيث يمكن في هذه الحالة الاستناد إلى هذه المساحة المشتركة، كذلك انظر: الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٦١، ٦٢، المقدّمة الثامنة.

32 ـ الفضلي، تاريخ القراءات: ١١٨.

33 ـ من المتأخرين الذين أشاروا إلى هذه الملاحظة طه حسين وعلي الجندي ومحمد صالح السمك ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ومن المتقدمين الضحاك وابن عباس.

34 ـ انظر كذلك: تعاريف ابن الجزري، منجد المقرئين: ٣.

35 ـ الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٨.

36 ـ يمكن تقسيم البحث في هذه الآية الكريمة إلى:

أ ـ البحث اللغوي: نَصَبَ = نصب وأعيا؛ نصب: رفعه و أقامه، نصب الأمير فلاناً، ولاّه منصباً.

ب ـ رأي علماء أهل السنّة من أمثال النيشابوري في الوسيط: ٤٦٨، حول الآية الكريمة، هو إذا فرغت من صلاتك فانصرف إلى صلاة الليل، وبعد التشهّد أدع لدنياك وآخرتك. انظر: الفيض، الصافي ٥: ٣٤٤، ويقول الحاكم الحسكاني الحنفي ـ وهو من أعلام أهل السنّة ـ في شواهد التنزيل، نقلاً عن أبي بصير: يعني انصب علياً للولاية، (القرشي، أحسن الحديث)، ونقلاً عن الزمخشري: إذا كان الشيعة يقرأون فانصب ليثبتوا إمامة علي عليه السلام فالناصبي أيضاً يمكنه يحتجّ بها، لكن لإثبات عداوة علي. ويقول الفيض في الصافي ٥: ٣٤٤، في الردّ على ذلك ـ مستفيداً من ترتيب الآيات ـ: تنصيب الإمام والخليفة بعد تبليغ الرسالة والفراغ من العبادة أمرٌ معقول، لا بل واجب، لئلا يقع الناس في الحيرة والضلال، لكن أي معنى يمكن أن يستشف من بغض علي وعداوته بعد تبليغ الرسالة والفراغ من العبادة، وذلك مع العلم بأنّ كتب أهل السنّة تزخر بحبّ علي عليه السلام. الكنابادي، بيان السعادة ٤: ٢٦٣، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار فارغب، التي تعني الموت، فإنّ تنصيب الخليفة يكون هنا واجباً.

ج ــ آراء علماء الشيعة، www.ju.edu-shareah/bschtalis.htm، بيان الجزاف في انحراف صاحب الكشاف، برهان الدين نيلي.

37 ــ الشيرازي، الأمثل ٢٠: ٢٧٥؛ ومغنية، محمد جواد، الكاشف ٧: ٥٨٢، أولئك الذين يسعون إلى تأجيج الخلاف بين المذاهب يستندون إلى هذه الآية؛ الكنابادي، بيان السعادة ٤: ٢٦٣؛ والفيض، تفسير الصافي ٥: ٣٤٤، نقلاً عن الحاكم الحسكاني الحنفي في شواهد التنزيل؛ والطالقاني، محمود، قبس من القرآن ٤: ١٥١؛ والنيشابوري، الوسيط: ٤٦٨؛ والطبرسي، مجمع الجوامع ٥: ٥٠٧.

38 ــ الفيض، تفسير الصافي ٥: ٣٤٤، نقلاً عن الحاكم الحسكاني الحنفي في شواهد التنزيل.

39 ــ انظر: تفاسير الشيعة المذكورة في الهوامش، مثل: الكنابادي، بيان السعادة ٤: ٢٦٣..

40 ــ النيشابوري، الوسيط: ٤٦٨، حيث يشير إلى الصلاة الواجبة وصلاة الليل وكذلك الدعاء بعد التشهّد والدعاء لخير الدنيا، بوصفها مصاديق أخرى، لكنّ المقصود هنا المصداق الأتمّ والأكمل.

تاريخ تدوين الحديث عند الشيعة

د. مجيد معارف[*]

نظرة موجزة إلى تدوين الحديث عند أهل السنة

يرتبط أحد أسباب اختلاف الحديث الموجودة بين حديث الشيعة وحديث أهل السنّة بمسألة الكتابة والتدوين، فمن المُسلّم بالنسبة لأحاديث أهل السنّة أنّها كانت ممنوعة الكتابة، بالرغم من الروايات الموجودة عندهم والتي سَمَح فيها رسول الله ﷺ بكتابة وتدوين الحديث[1]. وقد كانت هناك بعض المساعي المحدودة في كتابة بعض الروايات عن الرسول ﷺ والمتفرّقة هنا وهناك مثل وجود بعض الكتابات الدالّة على وجود تدوين للحديث في زمن النبي ﷺ[2]؛ وبالرغم من ذلك كلّه وتحت غايات مختلفة حجّموا ـ بل منعوا ـ تدوين الحديث بعد رحلة الرسول ﷺ[3].

وقد استمرّت هذه السياسة ما يُقارب القرن من الزمان، ونتيجة لذلك المنع أصاب الروايات الصادرة عن الرسول ﷺ ضرر كبير بحيث ضاع الكثير منها، واضطرّ البعض إلى النقل بالمعنى عن رسول الله ﷺ، بينما ابتُلي البعض الآخر بجعل الروايات وتحريفها[4].

وأخيراً، وفي نهاية القرن الأول الهجري، قام عمر بن عبد العزيز ـ أحد خلفاء بني أميّة ممّن طاب مولده وتيقّظ ضميره ـ بإصدار الأوامر إلى عامله في المدينة بالسماح

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، ومسؤول الدراسات والتحقيق في كلية الإلهيّات والمعارف الإسلامية، باحث مختصّ في تاريخ الحديث الإسلامي.

بكتابة الحديث ورفع الحظر عنه، فقد جاء في خطابه إلى أبي بكر محمد بن حزم الأنصاري: «أنظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ أو سنّته فاكتبه؛ فإنّي قد خفت دروس العلم وذهاب العلماء»[٥].

وقد صرّح بعض المحقّقين أنه رغم وجود حُسن نية من جانب الخليفة الأموي وإصدار أوامره في السماح بكتابة الحديث إلاّ انه لم يُمتثل أمره بسرعة، لماذا؟ لأنّ مدّة خلافة عمر بن عبد العزيز كانت سنتين وخمسة أشهر فقط، مبدؤها سنة ثمان أو تسع وتسعين، ومنتهاها بموته عام ١٠١هـ، فلم يُنقل امتثال أمره بتدوين الحديث في زمانه[٦].

«ويبدو أنه لمّا عاجلَت المنيّة عمر بن عبد العزيز انصرف ابن حزم عن كتابة الحديث.. وفَتَرَت حركة التدوين فجدَّ في هذا الأمر ابن شهاب الزهري»[٧]، لذلك يعتبر ابن شهاب أوّل من بدأ بتدوين الحديث عند أهل السنّة؛ ومن المحتمل أيضاً أن يكون تأخير امتثال أمر عمر بن عبد العزيز لكون الخليفة الثاني هو الذي نهى عن كتابة الحديث فيكون أمره أقوى من أمر عمر بن عبد العزيز، ولهذا لم تأخذ كتابة الحديث في زمان الخلافة الأمويّة دَورها في تنظيم الحديث وترتيبه[٨]، ولم تتحقّق كتابة الحديث بصورة فعليّة إلاّ في القرن الثاني متزامنةً مع خلافة بني العبّاس، وقد انتهت بتصنيف جملة من المسانيد والصحاح والسنن[٩].

كانت هذه خلاصة تاريخ كتابة الحديث عند السنّة، وقد كان هناك فاصلة كبيرة بين صدور الحديث من الرسول ﷺ إلى تدوينه بعد أكثر من قرن، ممّا أدى إلى ضياع الكثير من الروايات، وأدّى إلى ظهور الأحاديث المجعولة عنه ﷺ. والدليل على كثرة جعل الحديث بروز مئات الألوف من الأحاديث المجعولة بين أهل السنّة، ليجتهد بعدها المحدّثون في استخراج الروايات وانتخابها من بين مئات الألوف منها، ومن ثم ترتيبها في كُتُبهم[١٠].

وقد أشار العلامة الأميني في الجزء الخامس من كتابه: الغدير، إلى الكثير من الأحاديث المجعولة، وبشكل مبسوط ومفصّل[١١].

أما الشواهد التاريخية بخصوص كتابة الحديث عند الشيعة، فإن المشكلات

والحوادث التي وقعت لأهل السنّة لم تقع ولم تحدث عند كتابة الحديث في الوسط الشيعي، فالفاصلة بين صدور النص وكتابته لم تتضمّن أي تغيير يُلحَظ في ألفاظ الحديث، كما لم يحدث تغيير فاحش في معانيه، أضف إلى ذلك قلّة الأحاديث المجعولة عند الشيعة مقارناً بآلاف الأحاديث المجعولة عند أهل السنّة.

لماذا اهتم الشيعة بكتابة الحديث؟

يمكن القول بأن كبار الشيعة ـ وعلى رأسهم أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام ـ وبالإستفادة من ثقافتهم القرآنية وسيرة الرسول صلى الله عليه وآله وأئمتهم، قاموا بكتابة الحديث وتثبيته في صحفهم منذ البداية؛ فكان لهم قَصَب السّبق في ذلك المضمار.

إنّ أول أمر جادَ به الوحي من الله سبحانه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، وأكثر المفسّرين على أن هذه السورة أول ما نزل من القرآن، وأول يوم نزل جبرئيل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وآله[١٢] كان القلم فيه هو الوسيلة التعليميّة، علاوة على ذلك، فإن الله سبحانه في سورة ﴿ن وَالْقَلَمِ﴾ والتي تعتبر من أقدم السور القرآنية النازلة على رسول الله صلى الله عليه وآله، يُقسم بالقلم والكتابة، وهذا مطابق لأحد الوجوه التفسيريّة التي جاء بها العلامة الطبرسي في مجمع البيان[١٣]، ونجد في القرآن شواهد كثيرة يتكلّم فيها الله سبحانه عن آلات الكتابة وأدواتها[١٤]، فالله سبحانه يوصي في آية الدَّين بكتابته إلى أجل مسمّى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ويقول سبحانه في فلسفة كتابة الدَّين في الآية نفسها: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ﴾، ففي إنجاز معاملات الدَّين والقرض ـ وهي مجرّد إعطاء أموال للآخرين ـ يهتمّ سبحانه بها ويعلّمنا كيف نكتب الدين فيما بيننا، فمِنْ باب أولى أن يهتمّ سبحانه بمسائل أكبر منها، كالمسائل الدينيّة التي يتوقّف حفظ الدين والشريعة على تدوينها وكتابتها.

المسألة المهمّة الآخرى في القرآن هي تأكيده واستعماله لكلمة (الكتاب)[١٥] في مصاديق متنوعّة ومناسبات مختلفة، فمن أسماء القرآن (الكتاب)، وكذلك استعمل القرآن كلمة الكتاب مضافةً إلى مصاديق أخرى مثل كتاب الأبرار وكتاب

الفجار وكتاب مبين[١٦]، وكذلك استعمل كلمة الكتاب بشكل مطلق أيضاً؛ فقال: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد: ٢٢)، فوجود هكذا تعابير في القرآن أدّى إلى أن يُلزم بعض الصحابة والتابعين بكتابة الحديث وتدوينه، وكان من جملتهم محمد بن سعد؛ حيث يكتب أبو هلال عنه: «قيل لقتادة: يا أبا الخطاب! أنكتب ما نسمع؟ قال: وما يمنعك أن تكتب وقد أنبأك اللطيف الخبير أنه قد كتب وقرأ: ﴿قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنسَى﴾ (طه: ٥٢)»[١٧].

هذا بالنسبة للآيات الموافقة لتدوين الحديث الشريف، أمّا الروايات فرسول الله ﷺ كان مِن الموافقين على كتابة الحديث وتدوينه، فكان لا يمانع مَنْ كان عنده القدرة على الكتابة في تدوين كلامه ﷺ، وكان الأصحاب أيضاً لديهم صُحُف كتبوا فيها ما جاء عن الرسول ﷺ، وكُتُب التاريخ مليئة بأسماء هؤلاء الذين كانت لديهم صُحُف، وهناك شواهد ودلائل على ذلك، ليست هذه المقالة بصَدد ذكرها[١٨].

وننقل شاهداً واحداً على ما تقدّم من كلامنا، إذ فيه حسمٌ لهذا الموضوع، وهو الحوار الذي جرى بين عبدالله بن عمرو بن العاص وبين رؤساء قريش وكبرائهم في تدوين الحديث الشريف، وقد نقلت هذا الحوار أكثر الكتب الحديثيّة السنيّة، أما نحن فنكتفي بنقل الحادثة من مسند أحمد بن حنبل على لسان عبدالله بن عمرو بن العاص.

يقول: «عن يوسف بن ماهك، عن عبدالله بن عمرو قال: كنت أكتب كلّ شئ أسمعه من رسول الله ﷺ، أريد حفظه، فنَهَتْني قريش، فقالوا: إنّك تكتب كلّ شيء تسمعه من رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ بشر يتكلّم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله، فقال: اكتبْ، فوالذي نفسي بيده ما خرج منّي إلاّ حقّ»[١٩]، وبَعدَ أن سمع عبدالله بن عمرو بن العاص هذا الحديث من رسول الله ﷺ، قام بجمع ما عنده من أحاديثه ﷺ وأسماها (الصحيفة الصادقة)، وقد اشتهرت بهذا الإسم، وهي تحتوي على ألف حديث أو ألف خطبة،

كما قال ابن الأثير[٢٠]، وكانت هذه الصحيفة عزيزةً على قلب عبدالله بن عمرو «قال مجاهد: أتيت عبدالله بن عمرو؛ فتناولت صحيفةً تحت مفرشه، فمنعني، قلت: ما كنت تمنعني شيئاً! قال: هذه الصادقة (فيها) ما سمعت من رسول الله ﷺ ليس بيني وبينه أحد، إذا سَلِمتْ لي هذه وكتاب الله والوَهْط، فلا أبالي علام كانت عليه الدنيا، والوَهْط أرضٌ كانت له يزرعها»[٢١].

وكتب صبحي الصالح حول تأثير كلام رسول الله ﷺ في عبدالله بن عمرو بن العاص يقول: «ومنْ أشهر الصّحف المكتوبة في العصر النبوي «الصحيفة الصادقة» التي كتبَها جامِعُها عبدالله بن عمرو بن العاص من رسول الله، وقد اشتملَت على ألف حديث، كما يقول ابن الأثير، وإذا لم تصل هذه الصحيفة كما كتبها عبدالله بن عمرو بخطّه، فقد وصل إلينا محتواها؛ لأنه محفوظ في مسند الإمام أحمد؛ حتى ليصحّ أن نَصفَها بأنها أصدق وثيقة تاريخيّة تثبت كتابة الحديث على عهده صلوات الله عليه، ويزيدنا اطمئناناً إلى صحّة هذه الوثيقة أنها كانت نتيجة طبيعيّة ومحتومة لفتوى النبي ﷺ لعبدالله بن عمرو وإرشاده الحكيم له، فقد جاء عبدالله يستفتي رسول الله ﷺ في شأن الكتابة قائلاً: أكتب كل ما أسمع؟ قال: نعم، قال: في الرضا والغضب؟ قال: «نعم فإني لا أقول في ذلك إلاّ حقّاً»، ويخيّل إلينا أنه لابّد أن يكون عبدالله بن عمرو قد أخذ في كتابة الأحاديث بعد هذه الفتوى الصريحة من الرسول الكريم، وتلك الصحيفة الصادقة كانت ثمرة هذه الفتوى، وآية اشتغال ابن عمرو بكتابة هذه الحصيفة وسواها من الصحف أيضاً قولُ أبي هريرة الصحابي الجليل: «ما مِن أصحاب رسول الله ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه منّي، إلاّ ما كان من عبدالله بن عمرو؛ فإنه كان يكتب وكنت لا أكتب وأكبر الظن أن عمرو بن شعيب، وهو حفيد عبدالله بن عمرو، إنّما كان يروي فيما بعد من أحاديث هذه الصحيفة قارئاً أو حافظاً من أصلها، وقد أتيحَ للتابعي الجليل مجاهد بن جبير أن يرى هذه الصحيفة عند صاحبها عبدالله بن عمرو»[٢٢].

وعليه، يمكن أن نستفيد من نفس حديث أبي هريرة في حقّ عبدالله بن عمرو، حيث قال: «ما كان أحدٌ أحفظ لحديث رسول الله ﷺ منّي إلاّ عبدالله بن

عمرو بن العاص، فإنه كان يكتب ولا أكتب»[٢٣] أن أمر الكتابة كان واسعاً عند الرجل، سيما ونحن نعرف أنّ أبا هريرة نفسه من المُكْثرين في نقل حديث رسول الله ﷺ، وعنده الآن في الجوامع الروائية لأهل السنّة ٥٣٧٤ حديثاً[٢٤].

ونستنتج ـ بعد نقل الآيات القرآنية والروايات المرتبطة بكتابة الحديث ـ أنّ كتابة الحديث بالنسبة للشيعة كان شائعاً سائغاً، خصوصاً وأن أئمة الشيعة عليهم السلام كانوا يؤكّدون على كتابة الحديث وتدوينه.

ومن دون الحاجة لذكر القرائن الدالّة على كتابة الحديث الشريف والحثّ عليه، نقول: إنّ تاريخ كتابة الحديث عند الشيعة قد مرَّ بمقطعَين زمنيين، هما:

أ ـ كتابة الحديث عند الشيعة إلى ما قبل الإمامَين الصّادقَين.

ب ـ كتابة الحديث عند الشيعة بعد الإمامين الصادقَين.

١ـ كتابة الحديث عند الشيعة إلى ما قبل الإمامين الصادقَين عليهما السلام

الفترة ما قبل الصادقَين مواكبةٌ تماماً للقرن الأول الهجري، وهي الفترة الزمنيّة التي كانت فيها سياسة منع التدوين سائدةً؛ لأن الساسة في ذلك الوقت كانوا يرومون كتمان فضائل أئمة أهل البيت عليهم السلام، وتحجيم الشيعة وعدم السماح لهم بالانطلاق لتعليم أحاديث الرسول ﷺ، خصوصاً فضائل أهل البيت.

وممّا يُؤسف له أنّ كثيراً من الروايات الدالّة على اهتمام الأئمة بالكتابة لم تقع تحت أيدينا؛ لأن الحقد الأموي لم يترك شيئاً إلاّ وخرّبه وحاول إزالته، لكن رغم ذلك كلّه، كانت هناك إشارات تحكي اهتمام الأئمّة عليهم السلام بكتابة الحديث، وأهمّها:

١ ـ محمد بن الحسن الصفار: قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام: «أكتب ما أملي عليك، قال علي عليه السلام: يا نبي الله! وتخاف عليَّ النسيان؟ قال: لست أخاف عليك النسيان، وقد دعوت الله لك أن يحفظك فلا ينساك، لكن اكتُبْ لشركائك، قال: قلت: ومن شركائي يا نبي الله؟ قال: الأئمة من ولدك»[٢٥].

يجب القول ـ في توضيح هذا الحديث ـ : إنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان من

جملة كتّاب رسول الله ﷺ، وكتَبَ الكثير من روايات الرسول ﷺ في السرّ والعلانية، وهذا الحديث يُظهر الكتابة الخاصّة لعلي عليه السلام في محضر رسول الله ﷺ حيث جاء فيه كلامٌ عن الميراث الخاص لعلوم أهل البيت عليهم السلام وعلى رأس هذه المواريث الكلام عن مصحف علي عليه السلام ذي المحتوى القرآني، وكتاب الجامعة ذي المحتوى الفقهي.

٢ ـ يروي زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «جاءت فاطمة عليها السلام تشكو إلى رسول الله ﷺ بعض أمرها، فأعطاها رسول الله ﷺ كريسة وقال: تعلّمي ما فيها، فإذا فيها: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليَسْكُت»[٢٦].

ولتوضيح هذا الحديث؛ هناك شواهد على وجود صحيفة عند فاطمة عليها السلام، مِنْ جُملتها الرواية التي ينقلها محمد بن جرير الطبري في كتابه (دلائل الإمامة)، فحسب هذا الحديث ترى فاطمة عليها السلام قيمة هذه الصحيفة معادلةً لوجود أبنائها: الحسن والحسين عليهما السلام، وهذه الصحيفة ذات القيمة العالية جاء فيها الحديث المذكور في بداية الفقرة: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره..»[٢٧].

٣ ـ صرّح السيوطي في كتاب تدريب الراوي، أنّ علياً وابنه الحسن ـ بعد رحلة الرسول ﷺ ـ كانوا من الداعين لكتابة الحديث الشريف: «اختلف السّلف من الصحابة والتابعين في كتابة الحديث فكَرِهها طائفة، منهم: ابن عمرو، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبو موسى، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وابن عباس، وآخرون، وأباحها طائفة وفعلوها، منهم: عمرو، وعلي، وابنه الحسن، وابن عمر، وأنس، وابن عباس، وابن عمر أيضاً، والحسن، وعطاء، وسعيد بن جبير، وعمر بن عبد العزيز»[٢٨]، وقد جاء هذا الكلام في مقدّمة ابن صلاح مع شيء من الاختصار[٢٩].

٤ ـ نقل الدارمي عن شرحبيل بن سعيد: «دعا الحسن بنيه وبني أخيه؛ فقال: يا بنيّ وبني أخي! أنّكم صغارُ قوم يوشك أن تكونوا كبار آخرين، فتعلّموا العلم، فمن

لم يستطع منكم أن يرويه ـ أو قال يحفظه ـ فليكتبه وليضعه في بيته»[٣٠].

٥ ــ وأسند الديلمي عن عليّ مرفوعاً: <إذا كتبتم الحديث فاكتبوه بسنده>[٣١].

٦ ـ ويكتب الخطيب البغدادي: <عند علي عليه السلام صحيفة فيها أحكام أسنان الإبل، وحكم ديّة بعض أقسام الجراحات، وقال يوماً: <مَن يشتري منّي علماً بدرهم>، يقول أبو خيثمة: <قمت بشراء ورقة بدرهم وكتبت فيها تلك الروايات>[٣٢].

٧ ـ قال الكليني في حديث عن قول أبي إسحاق السبيعي، عن الحارث الأعور، قال: <خطب أمير المؤمنين خطبةً بعد العصر، فتعجّب الناس من حُسن صفته، وما ذكره من تعظيم الله جل جلاله، قال أبو إسحاق: فقلت للحارث: أوما حفظتها؟ قال: كتبتُها، فأملاها علينا من كتابه: الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه..>[٣٣]، ويُظهر هذا الحديث علاقة أصحاب علي عليه السلام بكتابة الحديث.

كما وطبقاً لروايات أخرى، يظهر أنّ علياً كان يخطب ومجموعة كبيرة من الصحابة تكتب ما يقول، وفي بعض الأحيان كان يأمرهم بالكتابة، أو يُملي بنفسه عليهم بعض المطالب وهم يكتبون، وإليك بعض الشواهد على ذلك:

٨ ـ عن ظريف بن ناصح قال: حدّثني رجل يُقال له: عبدالله بن أيوب، قال: حدثني أبو عمرو المتطبّب، قال: عَرَضْتُهُ على أبي عبدالله عليه السلام قال: <أفتى أمير المؤمنين عليه السلام فكتب الناس فُتياه وكتب به أمير المؤمنين إلى أمرائه ورؤس أجناده..>[٣٤].

٩ ـ عن الأصبغ بن نباتة قال: <خَطَبَنا أمير المؤمنين في داره ـ أو قال: في القصر ــ ونحن مجتمعون، ثم أمر صلوات الله عليه فكتب في كتاب وقُرئ على الناس..>[٣٥].

١٠ ـ عن أبي جميلة قال: <قال أبو عبدالله عليه السلام: كتب أمير المؤمنين إلى بعض أصحابه: أوصيك بتقوى الله>[٣٦].

١١ ــ وكان لعلي عليه السلام كتّاباً يعملون بإمرته، فكانوا يكتبون الرسائل

والأوامر التي تصدر منه عليه السلام، ومن جملة أولئك الكتّاب نذكر أبا رافع وأبناءه: علياً وعبدالله، وقد ذكر النجاشي في كتابه أن أبا رافع وابنه علياً، كانا من المصنّفين الأوائل للشيعة وكانوا أصحاب كُتُب[٣٧]، ويذكر الشيخ الطوسي كاتباً آخر لعلي عليه السلام اسمه مسلم[٣٨]. وهؤلاء الكتّاب يكتبون الرسائل التي يُخاطب بها علي بن أبي طالب الآخرين والمجاميع المعاصرة له ـ الموالون والمخالفون ـ وقد وصلت هذه الرسائل بأيدينا إلى اليوم، وهي موجودة في نهج البلاغة، تتقدّم كل رسالة عبارة: <ومِنْ كتاب له عليه السلام>[٣٩].

١٢ ـ من أجل لملمة البحث، ننقل ما جاء في كتاب المستشار عبد الحليم الجندي مؤلّف كتاب (الإمام جعفر الصادق)، فقد أشار إلى تقدّم الشيعة في تدوين العلوم عدّة مرات في كتابه، حيث كتب في أحد الموارد: <مَنَعَ عمر تدوين الحديث؛ لخوفه من اختلاط القرآن بالحديث، لذلك تأخّرَ تدوين الحديث عند أهل السنّة قرناً كاملاً، وفُتحَ باب الجرح والتعديل وجعل الحديث، وكذلك فقدان الكثير من الروايات، أمّا علي بن أبي طالب عليه السلام، فقد اهتمّ بتدوين الحديث من أول يوم توفّي فيه رسول الله صلى الله عليه وآله، واهتمامه بأمر التدوين جَعَل منه مرجعاً يرجع إليه الصحابة في المسائل التي ظلّ فيها عمر حائراً لا يحري جواباً>[٤٠].

٢ـ كتابة الحديث عند الشيعة عصر الصادقين عليهما السلام وما بعده

قبل زمان الإمامَين الصادقين كان عهد منع تدوين الحديث، أما في عصرهما وما بعده فحلّ عصر التدوين، حيث ازدهرَت حركت التدوين ورُفع المنع عنه.

وقد انتهزَ الإمامان الصادقان عليهما السلام هذه الفرصة الذهبيّة في تربية وتدريب مجموعة من التلاميذ على تدوين العلوم، فكانوا يرغّبونهم ويحثّونهم على ذلك.

وقد كانت هناك عدّة طُرق سلكها الصادقين عليهما السلام، ومَن جاء بعدهما من الأئمة في تدوين العلوم، فإمّا أن يقوم الإمام بنفسه بإملاء الدروس على تلاميذه وهم يكتبون، وإمّا أن يجعلوا الردّ على أسئلة شيعتهم بواسطة الكتابة وليس شفاهاً؛ لذا صار عندنا في عهد الصادقَين وما بعدهما مجموعة من الروايات المدوَّنة على شكل

مكتوبات حديثيّة، أو مجاميع (المسائل)[٤١].

وكان أصحاب الصادقَين عليهما السلام يهيّئون أسئلتهم ويكتبونها قبل الذهاب إلى الإمام، وكانوا يتركون فراغاً بعد كل سؤال يكتبونه، فإذا ما أجاب الإمام على سؤالهم بادروا إلى كتابته في ذلك الفراغ وهم جالسون في مجلسهم. وكان أولئك الصحابة يكتبون حتى الأحاديث التي لا تستحقّ الكتابة بنظر الإمام.

على كلّ حال، فقد كانت هناك توجيهات وأوامر مِن قِبَل الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ سيما في عصر الصادقَين عليهما السلام ـ حول كتابة الحديث، وقد جمع الكليني خمسة عشر حديثاً في (باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسّك بالكتب)، يمكن مِن خلالها، ومن خلال بعض المصادر الحديثيّة الأخرى، إثبات المطلب السابق المختصّ بتشديد الأئمة عليهم السلام على التدوين.

١ ـ عن حسين الأحمسي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: <القلب يتكل على الكتابة>[٤٢].

٢ ـ عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: <اكتبوا فإنّكم لا تحفظون حتى تكتبوا>[٤٣]. والجدير ذكره أن راوي هذا الحديث هو أبو بصير، وهو أعمى لا يبصر، لكنّه ـ امتثالاً لأمر الإمام الصادق عليه السلام ـ كان يستفيد من الكاتب في مسألة كتابة الحديث[٤٤].

٣ ـ عن عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: <احتفظوا بكتبكم فإنّكم سوف تحتاجون إليها>[٤٥].

والظاهر أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان يشير إلى مسألة مهمّة حول احتياج الناس للحديث في وقت يضيق الخناق عليهم فيه، فلا يستطيعون الوصول إلى أئمتهم، فلا يبقى هناك ارتباط إلا الروايات التي بين أيديهم؛ لذا ينقل أبو سعيد الخيبري عن الإمام الصادق عليه السلام عندما تكلّم مع المفضلّ بن عمر الرواية التالية:

٤ ـ قال لي أبو عبدالله عليه السلام: <أكتُب وبثّ علمك في إخوانك، فإنْ متّ فأورث كُتُبك بَنِيك؛ فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الاّ بكُتُبهم>[٤٦].

ونتيجةً لتوجيهات الصادقَين عليهما السلام المؤكّدة، قام الصحابة بكتابة الحديث

بلهفة وشوق، وهناك شواهد متعدّدة على ذلك منها:

٥ ـ عن أبي بكير، قال: دخل زرارة على أبي عبدالله عليه السلام قال: <إنكم قلتم لنا: الظهر والعصر على ذراعين، ثم قُلتُم: أبردوا بها في الصيف، فكيف الإبراد بها؟ وفتح ألواحه ليكتب ما يقول..>(٤٧).

٦ ـ عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة ترضع غلاماً لها من مملوكة حتى تفطمه يحلّ لها بيعه؟ قال: <لا، حرم عليها ثمنه، أليس قد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب؟! أليس قد صار ابنها؟ فذهبتُ أكتبه، فقال أبو عبدالله عليه السلام: وليس مثل هذا يكتب>(٤٨).

٧ ـ كتب السيد ابن طاووس في كتابه مُهَج الدَّعوات، قال عبدالله بن زيد النهشلي: <كان جماعة من خواصّ موسى بن جعفر عليهما السلام من أهل بيته وشيعته، في أكمامهم ألواح آبنوس لطاف، يحضرون عنده، يكتبون فيها ما أفتى ونطق به ـ سلام الله عليه ـ>(٤٩).

٨ ـ عن علي بن أسباط عن الرضا عليه السلام ـ في حديث الكنز الذي قال الله عز وجلّ: ﴿وكان تحته كنز لهما﴾ ـ قال: قلت له: جُعلت فداك أريد أن أكتبه قال: <فضرب يده والله إلى الدواة ليضعها بين يدي، فتناولت يده فقبّلتُها، وأخذت الدّواة فكتبته>(٥٠).

ويكتب الشيخ الحرّ العاملي ـ معلّقاً على هذا الحديث ـ أقول: ومثل هذا كثير جداً في أنهم كانوا يكتبون الأحاديث في مجالس الأئمة بأمرهم، وربّما كتبها لهم الأئمة بخطوطهم(٥١).

ونظراً لتوجيهات الأئمة عليهم السلام فيما يخصّ موضوع كتابة الحديث، واشتياق الأصحاب إلى تدوين الروايات، صار عندنا المئات من الأصول الحديثيّة في مدّة قصيرة، صاحَبَها الكثير من التأليفات في هذا المجال، ولا يسع المجال هنا لنقلها والبحث فيها.

لكنّ الإشارة هنا إلى أنه قبل ظهور (مصطلح الحديث) بشكل رسمي، قام الأئمة عليهم السلام بتعليم وتفهيم أصحابهم كيفيّة تحمّل الحديث وطُرُق نقله إلى الآخرين، حيث علّموهم مسالك كثيرة في هذا المضمار، وذلك لكي لا يضيع ما ورّثه الأئمة

السابقون من حديث وروايات، ويكون انتقاله لمن بعدهم بصورةٍ سريعة وأمينة؛ وهناك شواهد كثيرة على ذلك:

٩ ـ عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يجيئني القوم فيستمعون من حديثكم فأضجر ولا أقوى، قال: <فاقرأ عليهم من أوّله حديثاً، ومن وسطه حديثاً، ومن آخره حديثاً>[٥٢].

ويكتب العلامة المجلسي في ذيل هذا الحديث: <وممّا يستدلّ به على ترجيح السماع من الشيخ على إسماعه هذا الحديث، فلولا ترجيح قراءة الشيخ على قراءة الراوي لأمَرَهُ بترك القراءة عند التضجّر>[٥٣].

١٠ ـ عن أحمد بن عمر الحلاّل قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول: أروِهِ عنّي يجوز لي أن أرويه عنه؟ قال: فقال: <إذا علمت أنّ الكتاب له فاروِهِ عنه>[٥٤]، فهذا الحديث يجوّز نقل الحديث عن طريق المناولة، سواء كانت مقرونة بالإجازة أو غير مقرونة[٥٥].

١١ ـ وعن محمد بن الحسن بن أبي خالد شينوله قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جُعلت فداك إنّ مشايخنا رووَا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام وكانت التقيّة شديدة فكتموا كتبهم ولم تُروَ عنهم، فلمّا ماتوا صارت الكتب إلينا، فقال: <حدّثوا بها فإنّها حقّ>[٥٦].

والظاهر أنّ المجلسي يستنتج من هذا الحديث جواز طريقة الإعلام في مسير تحمّل الحديث وانتقاله[٥٧].

١٢ ـ ونلخّص هذا القسم من المقالة ونختمه بنقل ما قاله مصطفى عبد الرزاق في كتاب (تمهيدٌ لتاريخ الفقه الإسلامي)، يقول: إنّ الغرض الأساسي للشيعة في تدوين الفقه والحديث لأئمّتهم هو اعتقادهم بعصمة أئمتهم، ويصرّح قائلاً: <من الواضح أن شروع تدوين الفقه عند الشيعة أسبق؛ لأنّ الشيعة يعتقدون بمفهوم العصمة، وأن أجلى وأوضح مصداق للعصمة عندهم أئمتهم، وهذا الغرض أو الهدف مناسب جداً لكتابة وتدوين الفتاوى والقضاء الذي يفتي به أئمتهم، وكتابة كل ما يتفوّهون به>[٥٨].

* * *

الهوامش

1 ـ مجيد معارف، تاريخ عمومي حديث: ٤٦.

2 ـ علوم الحديث ومصطلحه: ١٢ ـ ٣٢.

3 ـ مجيد معارف، تاريخ عمومي حديث: ٨٤.

4 ـ المصدر نفسه: ١٥١.

5 ـ سنن الدارمي ١: ١٢٦.

6 ـ حسن الصدر، تأسيس الشيعة: ٢٧٨.

7 ـ أبو ريّة، أضواء على السنة المحمّدية: ٢٦٠؛ وابن عبدالبرّ، جامع بيان العلم وفضله ١: ٧٧.

8 ـ المصدر نفسه: ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

9 ـ التفاصيل موجودة في كتب حديث أهل السنة؛ فراجع: محمد لطفي الصبّاغ، كتاب الحديث النبوي مصطلحه، بلاغته وكتبه، الباب الخامس، كتب الحديث: ٢٣٧ ـ ٢٨١.

10 ـ وهناك بعض الإحصائيات في هذا المجال منها:

أ ـ أحمد بن حنبل كان يحفظ مليون حديث، وعندما كتبَ مسنده استفاد من سبعمائة وخمسين ألف حديث، وعنده مسند بثلاثين ألف حديث.

ب ـ مالك كان يروي مائة ألف حديث، لكنه عندما كتب الموطأ انتخب أولاً عشرة آلاف حديث، ثم جدّد النظر في الأحاديث فاختار عدّة مئات فقط.

ج ـ البخاري في تأليف صحيحه كان تحت يديه ستمائة ألف حديث، لكنّه عندما كتب الجامع الصحيح استفاد من ثلاثمائة حديث فقط.

د ـ أبو داود، كان بيده خمسمائة ألف حديث و.. انظر تفاصيل ذلك عند الدكتور شانه جي، علم الحديث: ٣٦ ـ ٤٥؛ وأبو رية، أضواء على السنّة المحمديّة: ٢٩٦، ٣٠٨، ٣١٧، ٣٢٨.

11 ـ الأميني، الغدير ٥: ٢٩٧ ـ ٣٥٦.

12 ـ الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٢٨٢.

13 ـ وقيل: إنّ (ما) مصدرية، وتقديره: والقلم وسطرهم؛ فيكون القسَم بالكتابة، انظر: الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٤٩٩.

14 ــ انظر: محمود راميار، تاريخ القرآن: ٢٧٦.

15 ــ المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٣٠.

16 ــ المطففين: ٧ ـ ١٧.

17 ــ ابن سعد، الطبقات الكبرى ج٧ ، ق٢.

18 ــ ارجع للبحوث المفصّلة في هذا الجانب:

محمد عجّاج الخطيب، السنّة قبل التدوين؛ وامتياز أحمد، دلائل التوثيق المبكر والحديث؛ ومحمد رضا الجلالي، تدوين السنّة الشريفة.

19 ــ مسند أحمد بن حنبل رقم ٦٥١٠ مع التعليق: صحّحه الحاكم ١: ١٠٤ ـ ١٠٦؛ قال الألباني: صحيح؛ وانظر: سنن الدرامي ١: ١٢٥؛ وسنن أبي داود، رقم ٣٦٤٦؛ وأسد الغابة ٤: ٢٤٥؛ وسنن الترمذي ٥: ٣٩.

20 ــ أسد الغابة ٣: ٢٤٤.

21 ــ المصدر نفسه ٣: ٢٤٥.

22 ــ علوم الحديث ومصطلحه: ١٦ ـ ١٨.

23 ــ أسد الغابة ٣: ٢٤٤.

24 ــ القاسمي، قواعد التحديث: ٧٢.

25 ــ الصفّار، بصائر الدرجات: ١٨٧.

26 ــ الكليني، الكافي ٢: ٦٦٧.

27 ــ نقلاً عن: علي أكبر الغفاري، تلخيص مقباس الهداية: ٢٢٧.

28 ــ السيوطي، تدريب الراوي ٢: ٦١، ووفقاً لهذا التقرير الذي حكاه السيوطي فإنّ عمر من الموافقين على كتابة الحديث في أوائل خلافته، لكنّه عدل عن رأيه وصار من المخالفين والمانعين له فيما بعد.

29 ــ معرفة أنواع الحديث: ٢٩٢.

30 ــ سنن الدرامي ١: ١٣٠.

31 ــ تدريب الراوي ٢: ٦٣.

32 ــ تقييد العلم: ٩.

33 ــ الكافي ١: ١٤١.

34 ــ المصدر نفسه ٧: ٣٣٠.

35 ــ المصدر نفسه ٢: ٤٩.

36 ــ المصدر نفسه ٢: ١٣٦.

37 ــ رجال النجاشي، رقم: ١، ٢.

38 ــ رجال الطوسي: ٢٧٦.

39 ــ جاء في نهج البلاغة تسعةٌ وسبعون رسالة لعلي عليه السلام مفصّلة ومختصرة، لكن يمكن الاطّلاع على أكثر من ذلك الرقم في المصادر الروائية والتاريخيّة لنهج البلاغة وجمعها.

40 ــ عبدالحليم الجندي، الإمام جعفر الصادق: ٢٥.

41 ــ الكافي ١: ٥٢.

42 ــ المصدر نفسه ١: ٥٢.

43 ــ المصدر نفسه.

44 ــ معرفة الحديث وتاريخ نشره: ٢٣.

45 ــ الكافي ١: ٥٢.

46 ــ المصدر نفسه.

47 ــ الكشي، اختيار معرفة الرجال، رقم: ٢٢٦.

48 ــ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٣٤٤.

49 ــ نقلاً عن تلخيص مقباس الهداية: ٢٢٦.

50 ــ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٥٨.

51 ــ المصدر نفسه.

52 ــ الكافي ١: ٥٢.

53 ــ المجلسي، بحار الأنوار ٢: ١٦٦.

54 ــ الكافي ١: ٥٢.

55 ــ بحار الأنوار ٢: ١٦٧.

56 ــ الكافي ١: ٥٣.

57 ــ بحار الأنوار ٢: ١٦٧.

58 ــ أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ٣: ٤٩٧.

الأدب الشيعي في الأندلس
دراسة في تجربة ابن الأبار (٦٨٥هـ)

د. احمد بادكوبه الهزاوة (*)

إطلالة على تاريخ أدب التشيع في الأندلس ــــــ

سقطت الدولة الأموية عام ١٣٢هـ بيد العباسيين؛ فحكموا البلدان الشرقية للإسلام، لكن مع دخول عبد الرحمن الداخل ـ حفيد هشام بن عبد الملك ـ إلى الأندلس، استطاع الأمويّون إدارة الأندلس ثلاثة قرون، وصاروا بذلك من أشدّ المنافسين للخلافة العبّاسية.

ولشدّة عداء الأمويين المستحكم والطويل للشيعة؛ فقد سدّوا كلّ المنافذ للحيلولة دون دخول الفكر الشيعي إلى تلك البلاد، وقد وصل الأمر بالأمويين الذين كانوا يُراقبون الأوضاع الاجتماعيّة للشيعة آنذاك، أنّهم كانوا إذا ظفروا بشيعيٍّ قتلوه.

وقد عمل الأمويّون في الأندلس على تثبيت عقائد أهل السنّة والترويج للمذهب المالكي مرفقاً ذلك بمحاربة الفكر الشيعي.

ورغم ذلك، فقد واجه الأمويّون الكثير من الحركات والثورات المختلفة ضدّهم، وكان يقود بعض تلك الثورات أحفاد الصحابة من الشيعة مثل عبد الله بن سعد بن عمار بن ياسر، ولا يخفى أنّ هذه الثورات كانت صِبْغَتُها شيعيّةً اعتقادية، لكنّ جذرها يرجع إما إلى طلب الوصول للسلطة، أو أنّها كانت بسبب النزاعات

(*) الأستاذ المساعد في قسم تاريخ الثقافة والتمدّن الإسلامي، في جامعة طهران.

القَبَليّة التي كانت بين قبيلة بني كلب وبني قيس[١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ادّعاء الانتساب لأهل بيت النبوّة عليهم السلام كان يقوّي جانب الثورة ضدّ الأمويين في الأندلس، وهو أمر طبيعي؛ فهناك ـ مثلاً ـ رجلٌ من البربر اسمه (شَنقا) خرج على الأمويين مدّعياً الانتساب إلى فاطمة الزهراء عليها السلام[٢]، وكان يرمي من وراء هذا الادّعاء جلب أكبر عدد من البربر في الأندلس إلى جانبه؛ وقد استمرّت ثورته منذ عام ١٥٢ وحتى عام ١٦٠هـ[٣]. وثمّة أنموذج آخر نهض ضدّ الأمويين في مدينة اشبونة عام ٣٣٢هـ كان قد ادّعى أن نسَبَه ينتهي إلى عبد المطّلب[٤].

لم تدُم السياسة الأمويّة ضد التشيّع طويلاً؛ وذلك لوجود ثغرات في الصفّ الأموي، مثل قيام دولة الأدارسة في المغرب، والفاطميين في تونس ومصر، وكذلك ضعف وعجز الحكّام الأمويين أنفسهم، ذلك كلّه أدّى إلى نفوذ الأفكار الشيعيّة إلى تلك الديار؛ فسقوط الأمويين وتشكيل حكومة ملوك الطوائف التي كان مِن جُملتها الحمّوديون، وكانوا أصحاب ميول شيعيّة، أدّى إلى توفير المناخ لنموّ العقائد الشيعية والأدب الشيعي في الأندلس، ومِن المحتمل أن يكون تشيّع الحمّوديين الذي تأثّر بعقائد الشيعة الأدارسة تشيّعاً زيديّاً.

قامت سياسة الحمّوديين على التسامح؛ فلم يجبروا أحداً من رعيّتهم على اعتناق مذهب أهل البيت عليهم السلام، وقد استمرّ حكمهم فترةً من الزمن مهيمنين فيها على قسمٍ من بلاد الأندلس؛ ومن الطبيعي أن تتأثر طبقات الرعيّة بهذه الحكومة، فقد برزت مجموعة من الأدباء الشعراء الشيعة خلال تلك الفترة من حكمهم.

وقد أنشد الشعراء قصائد كثيرة، كان منهم الشاعر ابن درّاج، الذي أنشد قصائد غرّاء للأمراء الحمّوديين، وكذلك لأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله؛ ويعتبر أوّل شاعر أندلسي نظّم شعراً حزيناً في مصائب أهل البيت عليهم السلام، يقول ابن بسّام حول قصيدة ابن درّاج الهاشميّة: «إذا سمع دعبل الخزاعي والكميت بن زيد قصيدتَه هذه فلا يمكنهما أن ينبسا ببنت شفة»[٥].

طبعاً، لا يمكن الحكم على هؤلاء الشعراء بالتشيّع؛ وذلك لأن الأوضاع المضطربة في ذلك الزمان ووجود دولة ذات ميول شيعيّة أمثال الحمّوديين، والطمع في

عطايا الملوك والحكّام؛ ذلك كلّه أدّى ببعض الشعراء إلى كتابة هكذا أشعار في مناقب ورثاء أهل البيت عليهم السلام.

وبهذه المناسبة، فقد شكّك بعض الباحثين المعاصرين في تشيّع هؤلاء الشعراء، كما شكّكوا باعتقادهم الإثني عشري [٦]، وبمرور الزمان صار الأدب الشيعي أكثر هيجاناً، وبالخصوص في عصر المرابطين والموحّدين في الأندلس.

ابن أبي خصال (٤٦٥ ـ ٥٤٠هـ) كاتبٌ أميرٌ سنّيٌ من المرابطين، ويوسف بن تاشفين، أنشد قصائد في مناقب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعترته ومصائب أهل البيت عليهم السلام، وكذلك صفوان بن إدريس (٥٦١ ـ ٥٩٥هـ) شاعرٌ من شرق الأندلس، كان مِن مُريدي ابن أبي الخصال؛ فقد أعرض فجأةً عن مدح الأمراء وانشغل بمدح النبي وآله عليهم السلام، وكتب أشعاراً حزينة مؤثّرة في رثاء الحسين بن علي عليهما السلام؛ أدّت إلى تهييج الناس وبعث الحماس فيهم، وكانت مراثيه تُقرأ في مجالس العزاء في مرسيليا والمناطق الشرقية من الأندلس، كما كانت تثير الحماسة والهمّة في نفوس الناس [٧].

ابن الأبار والأدب الشيعي

في هذه الأجواء، وُلد في عام ٥٩٥هـ/١١٩٩م، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله القضاعي، المعروف بابن الأبّار، قرب بلدة بَلَنسيه [٨]، وكان ذائع الصيت في الأندلس، وبعد أن تعلّم علوم عصره [٩]، تقلّد منصب قاضي مدينة دانية، ودخل مُعترك السياسة وهو في الثلاثين من عمره؛ حيث أدار أموراً متنوّعة وكثيرة في البلاط، من جُملتها الكتابة [١٠]، أي كاتب الديوان.

ولسوء حظّه، عاش أقسى أيام حياته عندما نُفي إلى شمال أفريقيا في بلدة البجاية [١١]، وهناك التحق ببلاط آل حفص؛ لكن وشايةً سعى بها بعض السلطويين في البلاط أدّت إلى قتله بشكل فجيع عام ٦٨٥هـ؛ حيث أحرقوا كتبه على جثّته [١٢]، وصار يُلقّب فيما بعد بالشهيد المظلوم [١٣].

على كلّ حال، تعتبر آثار ابن الأبّار وكتاباته من المصادر المهمّة في معرفة تاريخ وثقافة وأدب الأندلس بلا تردّد [١٤]؛ فقد كان يشاهد العزاء الحسيني في مسقط

رأسه شرق الأندلس، وقد سمع من أساتذته مراثي خامس أهل العباء الإمام الحسين عليه السلام.

كان أحد أساتذته المسمّى أبو الربيع سليمان الكلاعي، على علاقة خاصّة وحميمة بالشاعر صفوان بن إدريس، الذي تحدّثنا عنه قبل قليل، وقد تعرّف ابن الأبّار على هذا النوع من الأدب، المعروف في الأدب العربي بأدب البكاء، على يد هذا الشاعر، ونال إجازة الرواية لبعض كتب المناقب من أساتذته، من جملتهم كتاب مناقب السبطين تأليف أستاذه أبي عبد الله محمد بن التجيني (٥٤٠ ـ ٦١٠هـ) [١٥]؛ إذاً، فلا غرابة في اهتمام ابن الأبّار بمصائب آل بيت الرسول صلى الله عليه وآله، وبالخصوص فاجعة كربلاء التي أولاها عنايةً خاصّة؛ فقد كان ذلك ظاهراً من خلال كتاباته وآثاره.

ومن بين آثاره كتابين، يُقدّمان صورةً واضحة عن ميوله الشيعيّة؛ وهما دُرر السمط في خبر السبط، والآخر معدن اللّجين في مراثي الحسين، وهو كتاب لم يصل ـ مع الأسف ـ إلينا، لكنّ الشئ الوحيد الذي نعرفه عنه هو ما قاله ابن الأبّار نفسه في التكملة عنه[١٦] حيث قال: «من تأليفي».

وقد أطرى الغبريني كثيراً على هذا الكتاب، وقال: إن هذا الكتاب كافٍ لإثبات فضل ابن الأبّار في الأدب [١٧]، ويمكن استنتاج أنّ هذا الكتاب كان نثراً لا نظماً من كلام ابن الأبّار نفسه عنه حيث قال في (معدن اللجين): إنه من تأليفي.

ابن الأبار والتشيع، هل كان ابن الأبار شيعيا؟

هل يمكن الحكم بتشيّع ابن الأبار؛ استناداً إلى ما مرّ؟

للإجابة على هذا السؤال، نرى من المناسب أن نطرح أدلّة المخالفين والموافقين في هذا الموضوع، ثم نحكم ـ بعد ذلك ـ على تشيّعه أو عدمه، عبر دراسة أدلّة الطرفين في الموضوع؛ بغية الوصول إلى نتيجة نهائية.

من القائلين بتشيّع ابن الأبّار الذهبي (٧٤٨هـ)، وكأنّه أوّل من قال بذلك، وقد استند الذهبي في قوله هذا إلى استعماله لفظ (الوصي) في حقّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وإبراز العداوة لمعاوية وبني أميّة في كتابه دُرر السمط؛ ممّا يؤكّد

تشيّعه[١٨].

وقد أشار المقري أيضاً في كتابه نفح الطيب [١٩] إلى تشيّع ابن الأبّار، وأثبته من خلال المدح والثناء على أسلوبه الأدبي في كتابه دُرر السمط، فقد أورد صاحب كتاب نفح الطيب نماذج تدلّ على تشيّع الرجل، من هنا قال كتّاب الشيعة؛ ومن ضمنهم السيد محسن الأمين ـ بعد نقله كلام المُقرّي ـ : يمكن معرفة تشيّع ابن الأبار من خلال عباراته في كتابه دُرر السمط الواضحة، وأن ما قيل في عداء ابن الأبار للشيعة من خلال جوابه لرسالة ابن المطرّف في أنه تكلّم ضدّ الشيعة وأظهر عداءه للشيعة، فغير واضح ومبهم ولا يمكن استنتاجه من جواب رسالته لابن المطرّف[٢٠].

أمّا الآغا بزرك الطهراني، فذهب إلى تشيّع الرجل؛ مستفيداً ذلك من الشواهد المذكورة؛ وقد ذكر بعض آثاره في كتابه: (الذريعة)[٢١].

أما المخالفون لتشيّع ابن الأبّار فيقولون: رغم أنّ كتابه دُرر السمط يعظّم جلالة أهل البيت عليهم السلام ويذمّ بني أميّة؛ لكنّ هذا لوحده لا يُثبت تشيّعه؛ لأنّ تشيّع ابن الأبّار يعني الحبّ والولاء لأهل البيت لا الاعتقاد بالأسس الفكريّة للشيعة الإمامية؛ ولهذا نلاحظ أنّ ابن الأبّار رغم أنه يقول بأن علياً عليه السلام كان وصي رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنه سيد الأوصياء، لكنّه لا يعتقد بما تعتقد به الشيعة من وصايته على وزان وصاية موسى لهارون، بل يقول: إنّه آخر خليفةٍ للمسلمين، وأن معاوية أول ملكٍ بعد ظهور الإسلام، كما يرى أنّهما معاً ـ عليّ ومعاوية ـ في الجنّة[٢٢].

ويتحدّث ابن الأبار في أحد قصائده الشعرية عن أهل السنّة بعيداً عن الرفض ـ وهو التشيّع الإثنا عشري ـ والنّصب والبغض [٢٣]. ويكتب أيضاً في رسالته إلى أبي المطرّف: «كلا، بل دانت (الأندلس) للسنّة، وكانت من البدع في أحصن جُنّة..» كنايةً عن بدع الشيعة الإثني عشريّة والفِرَق الأخرى[٢٤].

الشواهد على عدم التشيع العقائدي لابن الأبار

ويمكن جعل الشواهد التالية مؤيّدةً لرأي المخالفين لتشيّع ابن الأبار، وهي:

أ ـ لو ألقينا نظرةً فاحصة على الأوضاع أواخر سلطة الموحّدين في الأندلس،

لظهرت لنا المصائب والويلات التي جَرَت على المسلمين جرّاء سلطة المسيحيين بعد سقوط مُدن الأندلس الواحدة تلو الأخرى؛ ونتيجةً لتلك الأوضاع المؤلمة راجَت وازدهرت صناعة أدب الرثاء في الأندلس.

وقد استَغَلّ الشعراء هذه الفرصة وصاروا يَرْثون أهل البيت عليهم السلام ويذكّرون بجنايات الأمويين، لا سيما الواقعة الأليمة المُقرحة للقلوب، وهي واقعة كربلاء وشهادة الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه، وكان الناس في الأندلس يعتبرون ذلك سلوى لهم ولمأساتهم، وكان النداء يصل حتى إلى غيرهم من المسلمين في البلدان الأخرى؛ وعبر ذلك كان الشعراء يحثّون المسلمين على مقاومة المسيحيين الغزاة؛ فلم يكن الرثاء الذي قام به الشعراء سوى رثاءً للأوضاع المزرية التي مرّ بها مسلمو الأندلس، وتسليةً لخواطرهم، وكان ابن الأبار واحداً من أولئك الشعراء الذين كتبوا في هذا المجال، فلم يكن غريباً ولا بعيداً عن تلك الأجواء التي تأثر بها، وقدّم في ظلّها كتاباً أسماه دُرر السمط، والذي صار مورد تأييد وتمجيد الكثيرين، أمثال الذهبي، ذلك العالم المتعصّب ضدّ الشيعة.

ب ـ عدم التمكّن من الوصول إلى آثار ابن الأبّار أدّى إلى الحكم على عقائده عبر ما تنقله المصادر الأخرى، لا من مصنّفاته نفسها مباشرةً؛ ولم تكن تلك النقولات دقيقةً بما فيه الكفاية؛ فالسيد محسن الأمين والآغا بزرك الطهراني اعتمدا ـ فقط ـ على نقل قول صاحب نفح الطيب (المقري)، والحال أنّ كتاب دُرر السمط مطبوع، ويمكن البحث فيه كلّه: للخروج بنتيجة، تؤكّد أنّ تشيّع ابن الأبار لم يكن سوى إظهار المحبّة لآل البيت عليهم السلام، لا تشيّعاً عقائدياً.

ومثلما كان ابن الأبّار يبجّل أهل البيت عليهم السلام، كان ـ أيضاً ـ يكنّ الاحترام للخليفة الأول، وكان يعظّم الخليفة الثاني بالخصوص، ويعتقد أنّ باب الفتنة قد فُتح بعد وفاة عمر، ولو كان حيّاً لما وقعت تلك المصائب والفتن الكبرى، سيّما فتنة يوم الدار ـ أي يوم مقتل عثمان ـ وفاجعة كربلاء[٢٥].

ويذكر في مكان آخر من كتابه (درر السمط) عبيد الله الشيعي، ويرفع من مكانته، وذلك عندما كان يُقارن بينه وبين عبيد الله بن زياد[٢٦]، من هنا يمكن

التنبؤ بأنّ الميول الشيعيّة في الأندلس جاءت نتيجةً لنفوذ الفاطميين في مصر آنذاك.

ج ـ استعمال كلمة (الشيعي) في آثار الذهبي لا تعني الشيعة الإثنا عشرية؛ فعندما يطلق هذه الكلمة يعني بها القائل بأفضلية علي عليه السلام على الخلفاء الثلاثة، حتى لو كان هذا المتحدّث سنّي المذهب، مثل: محمد بن جرير الطبري، المؤرّخ والمفسّر المشهور، والحاكم النيسابوري صاحب كتاب مستدرك الصحيحين؛ فمن وجهة نظر الذهبي كانت ميولهما شيعيّة[٢٧]، كما يطلق الذهبي كلمة الرافضي على غيرهم من رجال الإمامية، أمثال دعبل الخزاعي، والشريف الرضي، والشيخ المفيد[٢٨].

إطلالة إجمالية على كتاب درر السمط في خبر السبط لابن الأبار

من خلال تصفّح كتاب ابن الأبّار (دُرر السمط في خبر السبط)، وبإلقاء نظرةٍ عليه يمكننا أن نستبين اعتقاده ورأيه بالشخصيات والحوادث المهمة في تاريخ صدر الإسلام؛ فإذا ما قارنّا هذه الآراء والمعتقدات بآراء الشيعة الإثني عشرية ومعتقداتها أمكننا البتّ بعدم تشيّعه الإمامي.

ففي هذا الأثر (درر السمط)، استطاع ابن الأبّار، واعتماداً على قدرته الأدبية وقلمه المقتدر، أن يصوّر أحاسيسه الجيّاشة تجاه أهل البيت عليهم السلام، مستفيداً من أسلوب السجع كثيراً، فغدا ما كتبه محلّ ترحيب عموم الناس[٢٩].

يحتوي كتاب دُرر السمط على مقدمة وأربعين فصلاً قصيراً، فلم يكتفِ المؤلّف فيه بذكر شهادة الإمام الحسين عليه السلام، بل تحدّث عن حياة الرسول صلى الله عليه وآله، كما تحدّث عن أهل بيته وما حلّ بهم من مصائب، وابتدأ كتابه بذكر قصّة بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله، مروراً بالحوادث التي وقعت في العصر الأموي، ثمّ أشار إلى سيرة السيدة خديجة الكبرى وفاطمة الزهراء عليهما السلام، معرّجاً على مناقب علي عليه السلام وحروبه، وتطرّق بعدها إلى زوايا من حياة الإمام الحسن والحسين عليهما السلام، وكيفيّة شهادتهما، وقد صوّر ـ بعد ذلك ـ الواقعة الأليمة لفاجعة كربلاء، كما تحدّث عن بداية ظلم بني أميّة وكيفية الانتقام منهم على يد أول خليفة عباسي، وهو السفّاح.

ويُعْـزي الكاتـب هـذا الاخـتلاف إلى الفرقـة بـين المسلمين بعـد وفـاة الرسـول الأكـرمﷺ، فقد كـان يذكـر الخليفتين بخير، سيما الخليفة الثاني الذي كان يقـول فيـه: لـو كـان عمـر حيـاً لم تقـع مصـائبٌ مثل مصيبة يوم الـدار ـ قتل عثمـان ـ ومـصيبة فاجعـة كـربلاء[٣٠]، وقـد وصـفَ فضائل أهـل البيـت عليهم السلام بأنها كالـشمس الساطعة، رغم ما عانوه من الظلم المُستَعر من جانب بني أميّة، وأنّهـم كـالنجوم الـتي يهتدي بهـا النـاس[٣١]، ثم تهجّم على بني أمية ووصَفهم بعبـارات تحقيريّة، كقولـه: (الطلقاء)، وأنّهم تشبّثوا بالمناصب التي اغتصبوها بغير حق[٣٢].

وقد ذكـر في جانـبٍ آخـر مـن كتابـه ولادة الزهـراء عليها السلام ومقامها السامق بين نساء الدنيا، واعتبرها واحدةً من أفضل نساء الدنيا الأربع، ونعتها بنعـوت سـامية تليق بمقامها كأمّ أبيها وزوج وصي رسول الله ﷺ[٣٣].

ويذكـر ابن الأبار بعض فضائل عليعليه السلام مثل فضيلة أوّل مـؤمن مـن الـذكور، والتي لم يستطع غيره من الخلفاء الوصول إليها، وقد فهم مـن حـديث المنزلة واسـتنبط شيئاً يخالف تماماً ما استنبطه الشيعة الإمامية من الحديث نفسه، وقد ذكـر ذلك في كتابه، فقد صرّح ابن الأبّار قائلاً: لولا هـذه العبارة (لا نـبيّ بعدي) في حديث المنزلـة لصار اتّباع عليّ واجباً بعد رحلة الرسـولﷺ، فالاسـتثناء الـذي جـاء في ذيل الحديث (إلا أنه لا نبي بعدي..) منع من وجوب اتّباع عليعليه السلام[٣٤]، فيما الشيعة رغم اعترافهم بخاتميّة الرسالة، لم يمنعهم ذلك من اتّباع علي بن أبي طالب عليه السلام.

ويذكـر الكـاتب أبا طالب استطراداً، ويقول ما قالته السنّة فيـه مـن أنّـه رحَلَ عن الدنيا كافراً[٣٥]، أما الشيعة فيذهبون إلى أنه مات موحّداً مؤمناً، كمـا يعتبر الإمام علياً عليه السلام آخر خليفة، ومعاوية أوّل مَلِك في الإسـلام، وكأنّـه يقـول: إنّ الإمـام الحسن عليه السلام كان هو الخليفة الخـامس، والكـاتب يـرى ـ رغـم الفـارق الكـبير جـداً بين عليعليه السلام ومعاوية ـ أنّ مأواهما جنّة الفردوس.

ويقـوم ابـن الأبـّار بمقارنـة جميلـة بـين شخصية الإمـام الحسينعليه السلام وشخصيّة يزيـد بـن معاويـة؛ وذلـك لكـي يمهـّد للإجابـة عـن السـؤال التـالي: لمـاذا قـام الإمـام الحسينعليه السلام بـالثورة؟ فيـشرع بالحـديث عـن ثـورة الإمـام الحـسين عليه السلام ورسـائل أهـل

الكوفة له، وحركته صوب الكوفة؛ وينقل أيضاً قصّة مسلم وهاني بن عروة في الكوفة، وكيفيّة دخول عبيد الله بن زياد متخفّياً إليها[٣٦]. ثم يُديم الحديث بعد ذلك عن حركة الحرّ بن يزيد الرياحي نحو الحسين عليه السلام، ويتحدّث أيضاً عن مقتل مسلم في الكوفة.

ينقل ذلك ابن الأبّار فيقول: عندما وصل خبر مقتل مسلم بن عقيل إلى الإمام الحسين عليه السلام صمّم الرجوع، لكنّ أهل بيت مسلم تظلّموا له وأقنعوه بوجوب الأخذ بثأر مسلم وإكمال المسير نحو الكوفة، وكم تمنّى ابن الأبّار أن يكون الحسين عليه السلام رجع إلى وطنه ولم يواصل المسير نحو الكوفة؛ كي لا تقع هذه الواقعة الدمويّة الفجيعة في كربلاء[٣٧].

بعد أن حوصر الإمام الحسين عليه السلام مع أصحابه في كربلاء من خلال جيش عبيد الله بن زياد، خطب عليه السلام والأصحاب خُطباً رنّانة ضَمّنَها ابن الأبّار في حديثه عن الإمام عليه السلام، أمثال: «لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل» و«إني لا أرى الموت إلا سعادة»[٣٨].

تعابير ابن الأبّار وقلمه السحري في وصف واقعة عاشوراء أدّى إلى أن يتألّم مُخاطَبوه إلى حدّ العويل والأنين على تلك المصيبة، فأخذ يتكلّم أيضاً عن هتك حرمات أولئك الأطياب وذبحهم وهتك نسائهم وأطفالهم، والغارة على مخيّم الإمام الحسين عليه السلام؛ وكان ابن الأبّار يشاطر أبا مخنف في التعبير عن واقعة كربلاء ومقتل الإمام الحسين عليه السلام القول: «إن أمّةً تقتل الإمام الحسين عليه السلام هل تدخل الجنّة بشفاعة جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله؟!»[٣٩].

والجميل في كلام ابن الأبار أنّه في أوج رثاء الإمام الحسين عليه السلام وفاجعة كربلاء كان يذكر عبيد الله بن زياد بالسوء والعار، فقد ذكَرَ بهذه المناسبة وبكمال الدقّة والحصافة الاسم المواطئ لاسم عبيد الله بن زياد، وهو عبيد الله الشيعي، أوّل خليفة من خلفاء الفاطميين في مصر، وحلّل شخصيّته وذكره بخير، فقال: إنّ الخلفاء من بعده ـ أولاد عبيد الله ـ قاموا بتمثيل واقعة كربلاء وتجسيدها على أرض مصر[٤٠].

ومن خلال تجليله للفاطميين، وهم من الشيعة الإسماعيليّة، يُحتمل أنّه قد مال للشيعة من خلال ذلك التأثّر بهم، فبعد أن ذكر ابن الأبّار جرائم يزيد الأخرى مثل قتل أهل المدينة في واقعة الحرّة، ذكر عبد الملك بن مروان الذي وصَفَه بأنه أعقل من يزيد، وأكثر تدبيراً، لكنّه ـ أي ابن الأبّار ـ يصرّح بأن أبناء عبد الملك لم يدّخروا جهداً في أذيّة أهل البيت عليهم السلام؛ فلم يكن جزاؤهم إلا انتقام بني العباس منهم أيّما انتقام[٤١]، وأخيراً، قام بمدح عمر بن عبد العزيز لما فعله مع أهل البيت عليهم السلام، والإصلاحات التي قام بها في النظام الحكومي للأمويين[٤٢].

أمّا الفصل الأخير من كتابه، فقام فيه بنقل مجموعة من الأدعية والابتهالات، طالباً العفو من ربّ العالمين على التقصيرات التي ربّما صدَرَت عنه، متمنيّاً شفاعة رسول الله صلى الله عليه وآله، كما تحدّث عن الأوضاع المترديّة والمضطربة في ذلك الوقت[٤٣]، حيث صار المسيحيون في شمال الأندلس أقوياء، وجهّزوا جيشاً لذلك، وأخذوا باحتلال المدن الواقعة هناك الواحدة تلو الأخرى، مشرّدين المسلمين من بلادهم؛ فالتجؤوا إلى المدن الأخرى القريبة، وعانوا ما عانوه من آلام الغربة القاسية، كما اضطرّ المسلمون الذين بقوا في مدنهم المحتلّة ـ من جانب آخر ـ للخضوع لمحاكم التفتيش العقائدية.

النتيجة

للفكر الشيعي أو فكرة التشيّع في بلاد الأندلس مقارناً بالبلدان الشرقيّة الأخرى مثل العراق وإيران، شكلان مختلفان؛ فالتشيّع في الأندلس قائم على المحبّة الصّرفة لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله لا أكثر، فيما الشيعة الإماميّة في العراق وإيران لديهم اعتقادهم بخلافة الأئمة عليهم السلام بلا فصل بينهم وبين الرسول، كما يعتقدون بأنّهم الزعماء السياسيين والمعنويين لهم.

ومن خلال دراسة حال وأفكار ابن الأبار، والتي تُعتبر أنموذجاً للشعراء والكتّاب المحبّين لأهل البيت عليهم السلام في الأندلس، لا يمكننا الحكم عليه بالإمامية، لكن يمكننا الاعتراف بميوله الشيعية؛ أمّا ما ظهر من الكتب التي تحكي عن ظلم

بني أميّة لأهل البيت عليهم السلام وتحمّس الناس وتبيين ذلك لهم، أمثال كتاب دُرر السمط في خبر السبط لابن الأبّار، وكذا إقامة العزاء والمراثي الحسينيّة بالخصوص في شرق الأندلس بعد أفول حكومة الأمويين، ذلك كلّه دليلٌ على وجود موجةٍ جديدة في القَرنين: الخامس والسادس الهجريين، كان فيها الشعراء والكتّاب ببياناتهم الحماسيّة والمُهيّجة لمصائب أهل البيت عليهم السلام وظلم بني أميّة، قد حاولوا ـ من جانب ـ أن يثيروا الحماسة وروح الجهاد ضدّ المسيحيين الذين هاجموا المدن التي يقطنها المُسلمون، عسى أن يستطيعوا من خلال هذه الوسيلة إيقاف الزحف المسيحي الذي طال مدن الأندلس، وأسقطها الواحدة تلو الأخرى، كما كانت ـ ومن جانب آخر ـ مصائب أهل البيت عليهم السلام تسليةً للخواطر والقلوب المفجوعة لأهل الأندلس، الذين خاضوا الحرب مع المسيحيين الذين أسقطوا مدنهم واحتلّوها.

وبناءً على ذلك كلّه، فإنّ الميول الشيعيّة لأمثال ابن الأبّار، وإقامة المراسم الشيعيّة مثل المجالس الحسينيّة في الأندلس لَدليلٌ على تمايل المسلمين من أهل السنّة نحو محبّة أهل البيت عليهم السلام وبُغض الأمويين.. الأمويون الذين حكموا الأندلس لقرون عديدة، وكانوا يكنّون العداء لاسم أهل البيت وأفكارهم ويحاربونها، لكن مع كلّ ذلك، وبعد مرور فترة من الزمن، تعاظم الحبّ والولاء لآل البيت عليهم السلام في الأندلس.

* * *

الهوامش

1 ــ مقدمة دُرر السمط: ٥.

2 ــ محمد إبراهيم آيتي، الأندلس: ٤٦ ـ ٤٧، طهران، ١٩٨٤م.

3 ــ ابن العذارى المراكشي، البيان في أخبار الأندلس والمغرب ٢: ٥٤ـ ٥٥، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٧م.

4 ــ المصدر نفسه ٢: ٢١١.

5 ـ علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ١: ٧٠ـ ٧٤؛ ابن درّاج، الديوان؛ القصيدة: ٣١.

6 ـ انظر: شوقي الضيف، تاريخ الأدب العربي: ٥٤ ـ ٥٥؛ وسعد إسماعيل شبلي، البيئة الأندلسيّة وأثرها في الشعر: ٢٣٧.

7 ـ انظر: الهراس والعراب: ط ، ي؛ وحول كيفية إقامة مراسم عزاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء شرق الأندلس، تقريرات لسان الدين ابن الخطيب في كتاب إعلام الأعلام فيمن بويع قبل الخلافة قبل الاحتلام، ومن الجدير الرجوع إلى: الأمين، دائرة المعارف الإسلاميّة ٤: ٢٤ ـ ٢٥.

8 ـ اسمها اليوم فالينسيا، وتقع شرق إسبانيا على الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسّط.

9 ـ انظر: حسين المونّس، الحلة السيراء لابن الأبار: ١٦، القاهرة، ١٩٦٣م.

10 ـ ابن خلدون، العبر ٦: ٦٠١ـ ٦٠٥؛ ومحسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٢٨٨.

11 ـ تقع أعلى ساحل المتوسّط لدولة الجزائر الحالية.

12 ـ ابن خلدون، العبر ٦: ٦٥٤ ـ ٦٥٥.

13 ـ الذهبي، العبر ٣: ٢٩٢.

14 ـ للتعرّف على حياته وآثاره أكثر، عليك بمراجعة: مجلة دراسات أندلسيّة العدد: ٢، ١٤٠٩هـ؛ وقد طُرحت في هذا العدد الخاصّ من المجلة المذكورة دراسات كانت قد كُتبت في المؤتمر المنعقد حول ابن الأبّار في تونس، وقد طُبعت في مدينة (انده) في أسبانيا؛ انظر: عبد العزيز عبد المجيد، ابن الأبّار حياته وكتبه، الرباط، ١٩٥١م؛ ودائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، ذيل ابن الأبّار، وكذلك انظر المقدّمات التي كتبها المحققون على آثار ابن الأبّار.

15 ـ أحمد المقري، نفح الطيب: ٣٩٧، بيروت، ١٩٨٦م.

16 ـ ابن الأبّار، التكملة لكتاب الصلة ٢: ٦٣٥، إشراف: عزت العطّار الحسيني، القاهرة، ١٩٥٥م.

17 ـ الغبريني، عنوان الدراية: ٣١٢، إشراف: عادل نويهض، بيروت، ١٩٦٩م.

18 ـ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٣: ٣٢٨.

19 ـ المقري، نفح الطيب ٤: ٥٠٠ ـ ٥٠٦.

20 ـ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٣٨٥؛ والمقري، نفح الطيب ٤: ٤٩٦ ـ ٤٩٩.

21 ـ آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٨: ١٢٤ ـ ١٢٥؛ و٢١: ٢١٧.

22 ـ الهراس والعراب، مقدّمة درر السمط: م، ن، ص.

23 ـ المصدر نفسه: ن.

24 ـ بل دانت الأندلس للسنّة، وكانت من البدع في أحصن جُنّة.. راجع: المقرّي، نفح الطيب ٤: ٤٩٨.

25 ـ درر السمط: ٦.

26 ـ المصدر نفسه: ٦٣ ـ ٦٥.

27 ـ الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٤٩٨ ـ ٤٩٩، ٦٠٨.

28 ـ المصدر نفسه ٢: ٢٧، و٣: ٥٢٣، و٤: ٢٠.

29 ـ قام بتحقيق الكتاب وترجمته لأوّل مرّة عامر الغديرة للحصول على الدبيلوم العالي في المطالعات من باريس، لكنّه لم يظهر للعيان بسبب عدم طبعه، وقام الكاتب بكتابة مقالة تحليلية حول كتاب دُرر السمط نشرها في مجلة الأندلس، العدد: ٢٢، ١٩٥٧م: ٣١ ـ ٥٤؛ وكذلك طُبع الكتاب طبعةً مُحقّقة لأول مرّة بجهود عبد السلام الهراس وسعيد أحمد العراب في تطوان المغرب، وعُرض عام ١٩٧٢م، وهذه النسخة تحتوي على ٨٨ صفحة ومقدّمة، وقد صحّحت وقوبلت مع ثلاث نسخ خطيّة، على طريقة التصحيح التلفيقيّة، وكُتب عليها حواشي قيّمة. كما أنّ كتاب دُرر السمط حُقّق مرةً ثانية مِن قبل عزالدين عمر موسى، وفق نسخة خطيـة موجودة في مكتبة الشعب العامة في المغرب، وطبع في بيروت عام ١٤٠٧هـ.

30 ـ ابن الأبّار، درر السمط: ٥.

31 ـ المصدر نفسه: ٧.

32 ـ المصدر نفسه: ٨.

33 ـ المصدر نفسه: ١٩ ـ ٢٠.

34 ـ المصدر نفسه:٢٢، «فلولا أن «لا نبي بعدي» نصّ في الامتناع، لكانت «أنت منّي بمترلة هارون من موسى» حجّةً في الاتّباع».

35 ـ المصدر نفسه: ٢٣ «وارحْمَتا لأبي طالب! كفل ثم كفر، ونصر وما أبصر!».

36 ـ المصدر نفسه: ٤٢ ـ ٤٥.

37 ـ المصدر نفسه: ٥٠.

38 ـ المصدر نفسه: ٥٢.

39 ـ أترجو أمّة قتلت حسيناً   شفاعة جدّه يوم الحساب؛ انظر: المصدر نفسه: ٥٥ ـ ٥٦.

40 ـ المصدر نفسه: ٦٢ ـ ٦٥.

41 ـ المصدر نفسه: ٦٨ ـ ٧٠.

42 ـ المصدر نفسه: ٧٤ ـ ٧٦.

43 ـ المصدر نفسه: ٧٩.

مرحبا بالشك
دور الشك في حياة الإنسان

د. بهاء الدين خرمشاهي(*)

ترجمة: محمد حسن زراقط

مقدمة

خَبُر كلّ منّا الشك، وخامرت درجات منه وأنواع قلوبَنا والعقول، ولا شك في أن ذهننا في حالةٍ دائمة مستمرّة من بناء التصوّرات والتصديقات والاستدلالات، والشك هو التوقّف عن إصدار الأحكام، ومهما تكن دوافع هذا التوقف عن الحكم وأسبابه وعلله، فإن فعل الشك يبقى من الأفعال الذهنية المعلومة لدينا، وتارة يأتي الشك فجأة من دون سابق إنذار وأخرى يأتي تدريجياً، وتارةً يكون معلوم السبب وأخرى يجهل الشاك أسبابه ودوافعه.

وللشك تاريخٌ طويل الذيل في مسيرة الفكر والثقافة الإنسانية، يبدأ من الشكّاكين في التراث الفلسفي اليوناني إلى القدّيس أوغسطين في الفلسفة المسيحية، إلى ديكارت وهيوم وكانط وغيرهم في الفلسفة الحديثة، وقد كان لكلّ واحد من هؤلاء دوره في ترويج الشك أو التغلّب عليه، وإذا انتقلنا إلى المجال الإسلامي، لا نجد أفضل من الغزالي أبي حامد، للإشارة إلى واحد ممّن أخذ الشك منه كلّ مأخذ في مرحلةٍ من مراحل حياته، وينقل مؤرخو سيرة الغزالي أن الشك قد اجتاح فكره لمدّة شهرين، حتى شك في البديهيات والمحسوسات، إلى أن ثاب إلى رشده ببركة الهداية

(*) أستاذ جامعي، من أشهر مترجمي الفكر الديني من اللغة الإنجليزية، له ترجمة للقرآن الكريم، متخصّص في الأدب الفارسي.

الإلهية[١]. وينقل عن الغزالي أنه بدا له اشتباهه في أمرٍ بعد ثلاثين سنة من الاعتقاد به، فانتابه الشك وخاف من كون كلّ ما يعتقده جهلاً مركباً، ولم يغادر الغزالي منهج التدقيق والشك في كثير من الأمور والمعتقدات التي يؤمن بها آخرون؛ حتى أطلق عليه بعضهم «إمام المشكّكين».

وربما يرى الكثيرون أن الشك من الأبطال السيئي السمعة في تاريخ الفكر والمعرفة البشرية، إلا أن الحقّ يقتضي إنصافه؛ لما له من خدمات جلّى للعلم والمعرفة، وللدور الإيجابي الذي لعبه ويلعبه في ترميم المعرفة الإنسانية وإصلاحها؛ فقد مضى على الناس زمان غير قصير يربطون فيه بين أشياء لا ربط بينها، ويحيكون علّةً لمعلولات ليست كذلك، وبعدها عراهم الشك في هذه العلل المخترعة غير الواقعية، فأخرجهم الشك من بطون أودية الجهل المظلمة. مثلاً: كان الناس يعتقدون أن الزلازل سببها تعب الثور الذي يحمل الأرض على قرنيه ما يدفعه إلى تحريك رأسه، فتهتز الأرض وما عليها، ولولا الشك في هذه الأفكار لما أمكن لعلم الزلازل أن يتطوّر إلى درجة تسمح أحياناً بتحديد تقريبي لزمن وقوع الزلزال، بل العلم ـ بشكل عام، وبكلّ أقسامه وفروعه ـ خرج من رحم السحر والأساطير إلى عالم الوضوح والدليل بعد مروره في أتون الشك.

وعلى أيّ حال، لا شغل لنا في هذه المقالة بأنواع الشك بعامة، بل سوف نهتمّ أكثر ما نهتمّ بالشك الديني، ذلك الشك الذي يعدّ مقابلاً للإيمان واليقين الديني، بل سوف نضيّق دائرة الاهتمام لنحصر همّنا بالشك من حيث أسبابه النفسية؛ لنبحث عن الشك الذي يخطر للمؤمن في بعض الأحيان، ويسمى الوسواس وخواطر السوء؛ الأمر الذي ذكرت له الشريعة واجترح له أهل الطريقة وسائل وأدوات لدفعه والخلاص منه.

في مجال الدين، كان للشك دوره في المعرفة الدينية، وهو دور بنّاء في نقل الإنسان من الإيمان بروحانية الطبيعة، والاعتقاد بأرباب الأنواع والإيمان بالأشباح والأصنام، وعبادة الشجر والحيوان، للشك دوره في نقل الإنسان من هذه الحالات إلى التوحيد الذي وصل إلى أوجه في الأديان الإبراهيمية. نعم إن الشك كان له دوره المؤثر ـ كما الإيمان ـ في إحداث هذه النقلة. وبعبارة بسيطة ساذجة: لا وسيلة أفضل من

الشك للخلاص من المعتقدات الخرافية الخاطئة.

هذا، ولكن هناك فرق كبير بين الشك المنهجي البنّاء والشك المذهبي المتطرّف، فالأول هو الممدوح الذي أشرنا إلى دوره في بناء الإيمان الصحيح.

الشك الإبراهيمي

ولا يدعو للعجب خطور الشك لنا نحن البشر ضعاف الإيمان؛ فقد ذكر القرآن الكريم في قصّة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام أنه عرض له تأمل حول البعث والنشور فسأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى في قصّةٍ ذكرها الله سبحانه وتعالى وأشار إليها بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِـي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٠).

يقول الميبدي[٢] في تفسير هذه الآية: «يقول المفسّرون عن سبب سؤال إبراهيم لله تعالى، هو أنه مرّ على ميّت في ساحل طبرية، فرأى الوحش والطير تتقاسمه وتنهش جثته، فسأل ربه أن يرى كيف يرجع الميت إلى الحياة من حواصل الطيور وأكراش الحيوانات، ليعاين ذلك فليس الخبر كالمعاينة، قال الله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾؟ وهذا السؤال شهادة من الله بإيمان إبراهيم، وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله: «نحن أولى بالشك من إبراهيم»، وهذه شهادة من المصطفى بإيمانه أيضاً، ووجه الأولوية أنه إمام الملّة والخلق جميعاً شيعته إلى يوم القيامة.. ﴿قَال بَلَى﴾ قال إبراهيم: نعم آمنت واستيقنت، ولكن أرغب في معاينة عجائب صنعك وبدائع قدرتك؛ حتى يصبح علم اليقين عينَ اليقين ويتحوّل الإيمان الاستدلالي إلى إيمان حسّي، فتنسدّ الطريق في وجه الوساوس التي تعترض طريق الاستدلال دون الحسّ، وقالوا: إن إبراهيم يبتغي من هذا السؤال الوصول إلى غاية اليقين الذي هو على ثلاث مراتب: ١ ـ علم اليقين. ٢ ـ عين اليقين. ٣ ـ حق اليقين؛ علم اليقين هو الذي يأتي إلى عباد الله عبر الأنبياء، وعين اليقين هو نور الهداية الذي يصلهم، وحقّ اليقين يتشكّل بنور الهداية كما بآثار الوحي والسنّة، وقد أراد إبراهيم استجماع المراتب كلّها والحصول عليها..»[٣].

وينقل الطبري في تفسير هذه الآية وجوهاً عدّة؛ ويقول: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية، ما صحّ به الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال، وهو قوله: نحن أحقّ بالشك من إبراهيم، قال: ربّ أرني كيف تحيي الموتى، قال: أو لم تؤمن، وأن تكون مسألته ربه ما سأله أن يريه من إحياء الموتى لعارضٍ من الشيطان في قلبه، كالذي ذكرنا عن ابن زيد آنفاً من أن إبراهيم لما رأى الحوت الذي بعضه في البرّ وبعضه في البحر قد تعاوره دواب البرّ ودواب البحر وطير الهواء، ألقى الشيطان في نفسه، فقال: متى يجمع الله هذا في بطون هؤلاء؟ فسأل إبراهيم حينئذ ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى؛ ليعاين ذلك عياناً، فلا يقدر ـ بعد ذلك ـ الشيطان أن يلقي في قلبه مثل الذي ألقي فيه عند رؤيته ما رأى من ذلك، فقال له ربه: ﴿**أو لم تؤمن**﴾ يقول: أو لم تصدّق يا إبراهيم بأني على ذلك قادر؟ قال: بلى يا رب، لكن سألتك أن تريني ذلك ليطمئن قلبي، فلا يقدر الشيطان أن يلقي في قلبي مثل الذي فعل عند رؤيتي هذا الحوت».

ويقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: «..ليزيد سكوناً وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال، وتظاهر الأدلة أسكن للقلوب وأزيد للبصيرة واليقين؛ ولأن علم الاستدلال يجوز معه التشكيك بخلاف العلم الضروري، فأراد بطمأنينة القلب العلم الذي لا مجال للتشكيك فيه»[٤].

ويذكر الشيخ الطبرسي في تفسيره وجوهاً لتبرير سؤال إبراهيم عليه السلام؛ يقول في الرابع منها: «..ورابعها: إنه أحبّ أن يعلم ذلك علم عيان بعد أن كان عالماً به من جهة الاستدلال والبرهان؛ لتزول الخواطر ووساوس الشيطان، وهذا أقوى الوجوه»[٥].

وعلى أي حال، من الواضح أنه لم يكن المقصود من طلب هذه الآية هو التفنّن، ومن ثمّ، قد حصل نتيجة الدعاء واستجابته تحوّلٌ في أحوال إبراهيم؛ أي هناك فرق بين حاله قبل المعجزة وحاله بعدها، بالرغم من الإيمان الذي كان عنده قبل الآية، إلا أنه كان فاقداً لاطمئنان القلب الأمر الذي دعاه إلى اللجوء إلى ربّه؛ ليريه قدرته، لا ليطمئن قلب إبراهيم فحسب، بل ليطمئن قلب كلّ إبراهيمي على مدى التاريخ ومرّ العصور؛ ثم ليصل إبراهيم عليه السلام في سيره وسلوكه العرفاني إلى أن يقدّم ابنه قرباناً على مذبح الحقّ، لولا أن الله افتداه بكبش أنزله رحمةً له ولولده.

ويشار هنا إلى أن بعض المفسّرين يعتقدون بأن قضية الذبح والفداء كانت قبل طلب مشاهدة إحياء الموتى، وإذا صحّ هذا، فيكون قد طلب مشاهدة هذه الآية وهو في الأوج من قُلة الإيمان وصدق الاعتقاد.

ولسعدي الشيرازي حكاية رائعة عن التذبذب أو حالة المدّ والجزر في الإيمان واختلاف أحوال العارفين يقول فيها: «يحكى أن واحداً من صلحاء لبنان المعروفين بالصلاح والمشهورين بالكرامات جاء إلى جامع دمشق، وأراد أن يتوضأ من بركة في الكلاسة (موضع بدمشق) فزلّت به القدم، فسقط في حوض البركة ولم يخرج منها إلا بشقّ النفس، ولما فرغ من الصلاة سأله أحد أصحابه وهو في حيرة من أمره، فقال: أذكر أن الشيخ ذهب إلى بحر المغرب ولم تبتل قدماه بالماء، فما الذي جعله يغرق في أقل من قامة؟ فأطرق الشيخ وتأمّل ثم رفع رأسه قائلاً: أو لم تسمع قول سيّد الكونين محمد ﷺ: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل»، ولم يقل: لي كلّ وقت، فهو تارةً يفوق جبريل وأخرى يعطي من وقته لحفصة وزينب، مشاهدة الأبرار بين التجلّي والاستتار..»[٦].

وقد أشارت الأحاديث الشريفة مراراً إلى تحوّل حال قلب الإنسان وخطور الشك والوسواس له، وهذه إشارة إلى بعض منها في هذا المجال: <إنّ قلب ابن آدم مثل العصفور تتقلب في اليوم سبع مرات>[٧]، <ما من قلب إلا وهو معلّق بين إصبعين من أصابع الرحمان إن شاء أقامه وإن شاء أزاغه>، <والميزان بيد الرحمن يرفع أقواماً ويخفض آخرين إلى يوم القيامة>[٨]، <إنّ أحدكم يأتيه الشيطان، فيقول: من خلقك؟ فيقول: الله، فإذا وجد أحدكم ذلك فليقل: آمنت بالله ورسوله، فإنّ ذلك يذهب عنه>[٩]، <الوسوسة محض الإيمان>[١٠]، <لكلّ قلب وسواس، فإذا فتق الوسواس حجاب القلب نطق به اللسان وأخذ به العبد، وإذا لم يفتق القلب ولم ينطق به اللسان فلا حرج>[١١]، <ليس منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الشيطان، قالوا: وأنت يا رسول الله؟ قال: نعم، أعانني عليه فأسلم، فلا يأمرني إلا بخير>[١٢].

بلى إن الإيمان مزيج من حال ومقام، فكما أن له بدناً ثانياً، فإن له أعماق

متغيّرة ومتحولة بحسب الظروف والطوارئ، وهو قابلٌ للشدة والضعف، ويقول النبي الأكرم ﷺ: «الإيمان يزيد وينقص»، ولا شك في أن هذا الحديث ناظر إلى الآيات الكثيرة التي تتحدث عن شدّة الإيمان وضعفه، ومنها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾ (الفتح: ٤)، ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (الأنفال: ٢)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (النساء: ١٣٦)، ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤).

ربما يكون الإيمان أمراً دفعياً يحصل بشكل مفاجئ، لكنّ المحافظة عليه والعيش به ومعه أمرٌ يدوم ما دام العمر، وهو عمل محفوف بالمخاطر ولا ضمان لبقائه. وبعبارة أخرى: الإيمان كالحبّ، ربما يحصل من لمحة، فتشتعل مواقد العشق في القلب ومواجده، لكن لا يستحق اسم العاشق من لا يحيى بعشقه حتى الرمق الأخير ويشرب كأس الوفاء حتى الثمالة.

من هنا، كان يرى القدماء أن الاعتراف بالإيمان ليس أمراً مقبولاً؛ حيث إنه قد تفوح منه رائحة الرعونة والرياء؛ ولذلك كانوا ـ وبمقتضى الأدب الشرعي الذي تعلّموه ـ عندما يُسأل أحدهم: هل أنت مؤمن؟ كان يقول: إن شاء الله[١٣]، وفي الآية المذكورة سالفاً حول توجيه الأعراب إلى عدم استسهال وصف أنفسهم بالإيمان إشارة إلى هذا الأمر، وفي الحديث عن النبي ﷺ ما يشير إلى هذا المعنى وهو قوله ﷺ: «من قال: أنا مؤمن فهو كافر، ومن قال: أنا عالم فهو جاهل».

فالمؤمن بشكل دائم في حالة حراسة وترميم لإيمانه، للمحافظة على حياة هذا الإيمان وبث الروح فيه، فهو يحييه وهو في الوقت عينه حيّ به، فليس الإيمان تحفةً أثرية تصان بحفظها في زاوية وقرار مكين، بل هو كائن حيّ يتكامل مع كل ضربة قلب وخلجة فكر وحركة عمل، إلى أن يصل بصاحبه إلى درجة الرسوخ ومقام الصدّيقين.

والشك وإن كان يلفح وجه الإيمان بشكل مستمر، إلا أنه لا يذهب به كلّما لفحه، بل هو في بعض الأحيان وسيلة من وسائل إلفات نظر الإنسان إلى إيمانه وإحساسه به؛ ولذلك هو يبلوره ويخرجه إلى عالم الوعي والشعور، ومن دونه في كثير

من الأحيان يكون في دائرة اللاوعي، وهنا يصدق القول المشهور: «تعرف الأشياء بأضدادها»؛ فالشك يمكن اعتباره مشحذاً يصقل الإيمان، وبتعبير نيتشه: «العدو الذي يرميني أرضاً هو الذي يجعلني أقوى فأقوى».

من جهة أخرى، قد يكون الشك الدواءَ الأنجع لغير المؤمنين؛ حيث إنه يخرجهم من عتمة الإلحاد إلى نور الإيمان؛ وقد علّمنا القرآن أن نلوذ بالله ونستعين به عندما تعصف بنا أنواء الشك الشيطاني، وهو قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾ (المؤمنون: ٩٧)، وقد أنزل الله سورةً كاملة للاستعاذة من الشيطان والوسواس والشك، وهي سورة الناس.

وحتى عندما يعصف إعصار الشبهات ويهدّد إيمان المؤمن بشكل يجعله يئنّ تحت وطأة عذاب الضمير خشية اهتزاز إيمانه، حتى في مثل هذه العاصفة الهوجاء يكفي هذا الألم والشعور بالانزعاج لغفران هذا الشك الطارئ، ولا تعدّ هذه الهزة التي عرضت للإيمان كفراً، ولا تسطر في ديوان الأعمال إثماً، ولا معصية، يقول تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦).

طرائق مواجهة الشك

اجترحت الشريعة والعقل الإنساني طرائق عدّة لمعالجة الشك والتغلّب عليه، ومن ذلك ما أشرنا إليه من اللجوء إلى الله تعالى والركون والاطمئنان إليه. والطريق الآخر القبول الموقّت بالشك، وكأن هذه الطريقة هي التي اختارها خليل الله إبراهيم عليه السلام ولو بنحو افتراضي؛ حيث افترض أن ربّ الكون هو القمر والنجم والشمس، وبعد ذلك بدأ البحث عن أوصافها وخصوصياتها التي كان من أبرزها عروض التغيّر والأفول عليها، فاستنتج من ذلك أنها حادثة، وبالتالي لا يمكن أن تكون هي الربّ والخالق؛ فانحصر الخيار بالإيمان الابتدائي الذي كان عليه بعد أن قوي بالاستدلال من خلال ثبوت بطلان الفرض الآخر: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ٧٩).

وهكذا يمكن القبول ـ مؤقتاً ـ بفرضية، والتأمل فيها؛ لتظهر صحّتها من بطلانها؛ فمثلاً: عندما نشاهد حادثةً مفجعة كزلزال، يتبادر إلى أذهاننا الشك في رحمة الله، وفي الخلاص من هذه الشبهة نمرّ بالمراحل الآتية:

أولاً: ليس من الضروري أن تكون رحمة الله مشابهةً للرحمة الإنسانية؛ بحيث تتضمّن عاطفةً واهتماماً بالموارد الجزئية الخاصة.

ثانياً: كيف نعلم أن الله هو الفاعل لهذه الفاجعة؟

ثالثاً: إذا كان الله هو الفاعل، فربما كانت هناك مصلحة خافية علينا هي التي اقتضت صدور هذا الفعل منه، ولو لم تكن هناك مصلحة، فربما يتلافى الله الضرر الحاصل من هذه الفاجعة ويعوّض على المصابين بآثارها أضعافاً مضاعفة.

ربما أوكل الله أمور الطبيعة إلى القوانين والنظم الحاكمة على الكون، وربما كان هذا الشرّ مانعاً عن شرّ آخر أكثر خطراً منه، فربما كان الزلزال مانعاً عن انفجار أعظم أو عن خراب الكرة الأرضية بكاملها. هذا كلّه إذا تجاوزنا النظرية القائلة: إن هذه الأحداث المؤلمة مفيدة في ضبط تكاثر البشرية.

والأمثلة كثيرة على حالات الشك التي تواجهنا وتعترض إيماننا، كالدعوى القائلة بأن تطوّر العلم سوف يبطل دعوى الأديان، أو أن الاعتقاد بالله فكرة غير علمية أو ضدّ العلم، وفي جميع هذه الخواطر يمكن القبول الموقّت بالشبهة الطارئة ثم العمل على تحليلها ومعالجتها.

عندما يؤدّي الشك إلى تشكّل هذه الجملة في أذهاننا: «ما هي قيمة إيماننا وما هي درجة اعتباره»؟ يمكن في المقابل توجيه سؤال إلى الشك نفسه وحول درجة اعتباره، إن كثيراً من الأسرار سوف تبقى أسراراً ولن تكشف مكنوناتها ولن تقدر مفاتيح الفلسفة والعلم والدين والمعرفة البشرية على فتح أقفالها المحكمة الإغلاق.

فلا ينبغي أن نفرط بالتفاؤل في أنّ الحجاب سيرتفع عن حقائق ما وراء الطبيعة؛ بحيث لا يبقى فيه سرّ مستعصٍ أو عقدة مبهمة؛ لذلك لا بد لنا من قبول شهادة القلب والاستماع إلى إفادة الضمير، والمخبر الصادق، وإجماع العلماء وأهل النظر والفكر عبر التاريخ الثقافي والحضاري للإنسانية؛ فإن إنكار السمعيات يؤدّي إلى شلل الفكر

وتخريب أصول الحياة، ومن نتائج عدم قبول السمعيات أن نشك في وجود أماكن جغرافية كثيرة لم نرها بل سمعنا بها فقط، وكذلك إلى الشك في وجود أشخاص عبروا قنطرة الزمن ولا يربطنا بهم إلا ما نسمعه عنهم؛ وهذا ما لا يقبله أحد، فإننا نبني كثيراً من أركان حياتنا على السمع والتواتر؛ فمن هو الذي ثبت له بالتجربة أنه ابن فلان وفلانة؟ وعلى هذا فقس ما سواه.

هذا، ولكن يُشار إلى أنّ الإيمان لم يُبنَ على السمع وحده، بل كان مقترناً دائماً بالدليل العقلي الذي يرفده ويسدّ مكامن الخلل فيه، ويتمتع الدليل العقلي المثبت لوجود الله بتماسك منطقي مقبول، فإن قبول المبدأ لهذا الكون أكثر تماسكاً من عدم المبدأ الذي لا ينتهي إلا إلى العدم، فضلاً عن أن الصدفة أو قدم العالم ثبت بطلانها بالعقل ثم أيّد العلم ذلك. وفي الجواب عن السؤال: لماذا الوجود موجود بدل أن يكون غير موجود؟! إن القول بمبدأ وجوده ذاتي يقطع السؤال، أكثر انسجاماً وتوفيراً واقتصاداً في الفكر من قبول التسلسل أو القدم أو الصدفة.

إن بعض الوقائع الموجودة فقدت قدرتها الصارمة أثر الاعتياد عليها وأنس الذهن بها. ومن ذلك أن «الله قد دمغ كل ما صنعه بدمغته التي تكشف عن بلد المنشأ»، بحسب التعبير المتداول في الاقتصاد، ومن أهمّ هذه المصنوعات الفطرة الإنسانية الممهورة باسمه سبحانه، وعلى حد تعبير ديكارت عليها «علامة تجارية مسجّلة». ولأجل إتمام الحجّة وتقوية نور هذه الفطرة تجلّى سبحانه للمجتبين من بين البشر وكلّمهم وأوحى إليهم. والمشكلة الأساس في هذا المجال هو أنّ جميعنا ـ أو أكثرنا ـ نحن أبناء آدم ننتظر دعوة خاصّة توجّه بأسمائنا حتى نشارك في محفل الإيمان.

ولحسن الحظ، وبالرغم من التبعيض في الوحي، اقتضى عدل الله ورحمته أن تشرق شمس وجوده وتسطع على العقل الإنساني بعامة، العالِم من أفراد الإنسان والساذج البسيط منهم، وبالتالي لا يتوقف الإيمان على الفلسفة والعلم. ويشهد على هذه الحقيقة أن المؤمنين البسطاء أكثر عدداً من المؤمنين الفلاسفة والعلماء، فلا تلازم بين زيادة العلم وزيادة الإيمان، ومن الواضح أننا لا نريد القول بوجود تناف بين الإيمان والعلم؛ فالقرآن يصرّح قائلاً: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨)،

كلّ ما نريد قوله: إن زيادة العلم وتطوّره لا تؤدي بالضرورة إلى زيادة الإيمان وتطوّره، بل توقف الإيمان على العلم يؤدي إلى عروض الحيف على كثير من الناس.

فلو سئل ألف شخص من المتديّنين من الأديان كافة، عن سبب إيمانهم ومبرراته من دون مقدّمات، لأجاب أكثرهم بأن مبرر الإيمان ودليله الأول هو الفطرة، وربما لا يتجاوز الخمسة عدد الذين يقولون: إن دليلهم ودافعهم إلى الإيمان هو الأدلة العقلية التي أقامها ابن سينا والفخر الرازي وتوما الأكويني؛ ولذلك ادّعى كثيرون من الفلاسفة ـ مثل ديكارت واسبينوزا ـ أن وجود الله قضية بديهية، والشاعر الإيراني عراقي يردّد معهم قائلاً:

بنور وجهك اكتشف وجودك كما بالشمس يستدلّ على مكان الشمس[(١٤)].

وكذلك يقرّ الغزالي في إحياء العلوم بأن الفطرة وشواهد القرآن تغني عن إقامة البرهان، وأن أبرز الأدلة على وجود الله وأقواها أثراً على النفس الإنسانية هو برهان إتقان الصنع أو برهان النظم، أما سائر الأدلة الكلامية والفلسفية، فرغم الذكاء الذي يكمن وراء صياغتها، غير عملية ولا مجدية، وهي جزء من الموروث الفلسفي، وليست جزءاً من الحاضر الفكري الديني؛ ولذلك نجد أن القرآن مليء بالنوع الأول من البراهين بتعبيرات مختلفة.

براهين وجود الله والفلسفة الحديثة

إن الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وبخاصة من كانط فصاعداً، أعملت كلّ جهودها لنقد الأدلة الفلسفية على وجود الله، وخلخلت أركان كثير منها، ولا خوف، فإن أكثرها غير علمي وغير مجدٍ في إنتاج الإيمان، بل يمكن القول: شاهت تلك الأدلة وساءت وجوهها؛ فإن العاشق أو العطشان الذي لا يستطيع إثبات عشقه أو عطشه بالبرهان لا يحقّ له ولا ينبغي له أن يشك في عشقه أو عطشه.

ويعود سبب العجز عن الإثبات إلى أحد أمرين: إما المتكلم عيي تعوزه قوة البرهان، وإما أن العطش والعشق ليسا برهانيين. ومن الأجدى أن يعبر الإيمان أجمّة الفلسفة ولا يطوف بأرضها الحزنة، وبحسب باسكال: «للقلب أدلّته التي لا يعرفها

العقل».

وخاتمة القول: إن دعوى المتطرّفين من الشكاكين الذين يقولون: «لا علم قطعي في هذا العالم» أو «لا يتسنّى للإنسان الحصول على علم قطعي». هذه الدعوى صادقة على العلوم الحديثة بشكل كامل، وبفضل مساعي كارل بوبر وغيره من فلاسفة العلم تبيّن أن العلوم لا تتمتع بقوة اليقين، بل هي احتمالات عالية وتخمينات وحدوس مبنية على الاستقراء الذي لم تحلّ مشكلته منطقياً بشكل كامل، والقطعي من المعارف الإنسانية ـ كالرياضيات والمنطق ـ ليس معرفةً علمية.

توضيح ذلك: أن الرياضيات والمنطق ليس علماً بل هما آلة للعلم ومعيار؛ لذلك يطلق على كثير من قضايا هذين العلمين وصف «تكراري» (توتولوجيك). هذا، والبحث حول لا يقينية العلم يحتاج إلى مجال أوسع وفضاء آخر، وإنّما ذكر هنا استطراداً وإشارة ليس إلا؛ بل يبدو لي أن اليقين يتحقّق في دائرة الإيمان أكثر من غيرها، وإلا فإن وجود العالم الخارجي الذي نراه ونعاينه، تتوسّط بيننا وبينه الحواس، ومن الذي يستطيع أن يثبت باليقين الذي لا يقبل الشك أن الحواس مترجم أمين ووسيط لا يخون ولا يخطئ. وليس هذا التشكيك من نسج الخيال؛ فقد عرف تاريخ الفكر الفلسفي من شكّك في وجود العالم الخارجي؛ إذاً وجود العالم الخارجي الذي يبدو ـ لأول وهلة ـ بديهياً لا يقبل الشك، لا يبدو إثبات وجوده وواقعيته بهذه المثابة من البساطة.

وأخيراً، وللتسلية فقط، نقول: إن دعوى الشك إذا عمّت وصدقت تشمل نفسها، ومن ثمّ، هي قضية متناقضة تحمل في داخلها ما يوجب بطلانها(١٥).

* * *

الهوامش

1 ـ الغزالي، المنقذ من الضلال، الترجمة الفارسية: ٢٥ ـ ٢٧.

2 ـ الميبدي أمير حسين القاضي، منسوب إلى ميبد من قرى منطقة أردكان في محافظة يزد في إيران، أديب ورياضي وحكيم من القرن العاشر الهجري، تلمّذ بشيراز على جلال الدين الدواني وغيره من أساتذة العصر. اشتهر في الفلسفة والهيئة والمنطق، من مؤلّفاته: شرح ديوان أمير المؤمنين، وشرح الهداية الأثيرية، وشرح كافية ابن الحاجب، وشرح الشمسية في المنطق، وغير ذلك من الكتب في فنون متعدّدة طرقها تأليفاً وشرحاً. (المعرّب، نقلاً عن فرهنك معين، مادة ميبد)

3 ـ أبو الفضل رشيد الدين الميبدي، كشف الأسرار وعدّة الأبرار، المعروف بتفسير الخواجه عبد الله الأنصاري ١: ٧١٢، ٧١٣، ٧١٩، ط٣، تحقيق: علي أصغر حكمت، طهران، أمير كبير، ١٣٥٧هـ. ش (١٩٧٨م).

4 ـ جاد الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف من حقائق غوامض التتريل ١: ٣٠٩، نشر أدب الحوزة، قم.

5 ـ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ١٧٧، الأعلمي، بيروت، ١٤١٥هـ.

6 ـ كليات سعدي: ٧٤ ـ ٧٥، باهتمام: محمد علي فروغي، ط٣، طهران، أمير كبير، ١٣٦٢هـ.

7 ـ الهندي، كتر العمال في سنن الأقوال والأفعال ١، ح ١٢١٤، ط٥، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.

8 ـ المصدر نفسه، ح ١٢١٥.

9 ـ المصدر نفسه، ح ١٢٣٠.

10 ـ المصدر نفسه، ح ١٢٦٤.

11 ـ المصدر نفسه، ح ١٢٦٨.

12 ـ المصدر نفسه، ح ١٢٧٥.

13 ـ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الترجمة الفارسية ١: ٢٧٢.

14 ـ كليات عراقي: ١٤٧، باهتمام: سعيد نفيسي، ط٤، طهران، سنائي، تاريخ المقدمة ١٣٣٨ش (١٩٥٩م).

15 ـ توضيح ذلك متروك لفطنة القارئ.

نقد الفهم الرسمي للدين
قراءة نقدية لأفكار محمد مجتهد شبستري

د. عبدالله نصري (*)

ترجمة: فرقد الجزائري

مدخل

يقع كتاب «نقد الفهم الرسمي للدين»، من تأليف الشيخ محمد مجتهد شبستري، في أربعة أبواب، وهي: ١. أزمة الفهم الرسمي للدين؛ ٢. المفاهيم السياسية الحديثة والتراث الإسلامي؛ ٣. حقوق الإنسان؛ ٤. الفهم الإنساني للدين.

يتألّف كلّ من الأبواب المذكورة من عدّة فصول، عبّر المؤلف خلالها عن آرائه، ولديّ ملاحظات على كثير ممّا ورد في الكتاب، أتطرّق لبعضٍ منها في مراجعة أفكار المؤلّف حول: إمكانية تعدّد القراءات الدينية، لا جدوائية الفقه وعدم فاعليّته (الفصل الأول من الباب الأول)، وحقوق الإنسان (الفصل الثالث).

تعدّد القراءات الدينية، الإمكانية والمنطقية

أمّا فيما يخصّ بحث القراءات، وإمكانية تعدّدها، فيعتقد شبستري بتنوّعها؛ لكنّه يشرع في نقد مخالفيه، قبل تنقيح أسسه الفكرية؛ كما يتبنّى تفسيراً خاصّاً لنظرية وحدة القراءة؛ إذ يرى عدم تمسّك مؤيديها بقراءة النصوص الدينية، بل يرون

(*) عضو الهيئة العلمية لجامعة العلامة الطباطبائي، قسم الفلسفة، له مؤلفات عدّة حول نقد رجال الإصلاح في إيران.

ضرورة ترك قراءة النصوص (ص٣٦٧).

لا علاقة لأسسهم الفكرية والفلسفية، بقراءة النصوص الدينية، إذ يشكّل التحليل المعرفي، الذي يقوم على ميتافيزيقيا أفلاطون وأرسطو ـ وهي معرفة أنطولوجية ـ أساسهم الفكري، ويقولون: إنّ النبي كان يؤكّد على تلك المعرفة العلم وجودية في رسالته. وهذا هو التفكير السائد في الفلسفة الإسلامية، فمثلاً، من المفاهيم المطروحة، أنّ الله علّة العلل، أو واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، والدين مظهر لله، ويعتبرون الوحي، اتصال النبي بالعقل الفعّال، ولا علاقة لأيّ من هذه المفاهيم بفكرة القراءة المطروحة اليوم (ص٣٦٧).

وهنا ملاحظات عديدة على هذا الكلام:

أولاً: مصطلح علم وجودية، مصطلح خاطئ، فلم يأت به أيّ مفكّر؛ إذ يحمل معنى المعرفة في طيّاته، ولا تتصف المعرفة بأنّها علم وجودية.

ثانياً: لا علاقة بين بناء الأسس الفلسفية لمفكّرٍ ما على آراء أفلاطون أو أرسطو، وبين تأييده لوحدة القراءة أو تعدّدها.

ثالثاً: لو كان المراد من القراءة، فهم النصوص الدينية، فوصف الله بعلّة العلل، أو واجب الوجود، أو اعتبار الوحي اتصالَ نفس النبي بالعقل الفعّال، هو نوع من قراءة الدين، وليس الأمر كما يقول الكاتب: «لا علاقة لأيّ من هذه المفاهيم بفكرة القراءة المطروحة اليوم»، وكلّ تفسير يأتي به المفكّرون ـ في الماضي أو الحاضر ـ للمفاهيم الدينية، هو نوع من القراءة، حسب اعتقاد الشيخ شبستري نفسه.

تعارض الميتافيزيقيا وقراءة النصوص

يعتقد الشيخ شبستري بوجود تعارض بين الميتافيزيقيا ـ سواء انتسبت إلى أفلاطون، أو أرسطو، أو الملاصدرا ـ وقراءة النصوص؛ فحتى لو اعتبرنا قراءة النصوص أمراً عرفيّاً سائداً، لكنّها اليوم توجّه فلسفي جديد، غير التوجّه الفلسفي الأنطولوجي، كما كان في متافيزيقيا أفلاطون وأرسطو، وقد اتّبع بعد إدخال تعديلات عليه، حيث ظهر في آراء صدر المتألهين باسم الحكمة المتعالية، أي

الميتافيزيقيا، بحلّة جديدة (ص٣٦٧).

وخلافاً لما يراه الشيخ شبستري، لم تتعارض قراءة النصوص والميتافيزيقيا؛ فلو واجه أحد أتباع أفلاطون، أو أرسطو، أو ابن سينا، أو الملا صدرا، نصّاً ما ـ دينياً كان أو غير ديني ـ لحاول فهمه، وقد تؤثر آراؤه الفلسفية في فهمه هذا، ولم يقصد أيّ من المفكّرين الإسلاميين «لزوم ترك قراءة النصوص»، حتى من قال منهم بعدم إمكان تعدّد القراءات الدينية، أفهل يمكن ذلك؟! كما لا يمكن تجاوز الأصول الميتافيزيقية في فهم أيّ نص وقراءته، وكما يقول مؤيدو الهرمنوطيقا: ينبغي القبول بمجموعة من المقدّمات الميتافيزيقية؛ لفهم نصٍّ ما.

يعتبر الشيخ شبستري فهم الفلاسفة المسلمين بأنه فهمٌ علم وجودي، ويستعمل تعبير الإسلام العلم وجودي، في الإشارة إليهم: في الحقيقة، الإيمان في الإسلام العلم وجودي، هو المعرفة الفلسفية الأنطولوجية للكون (ص٣٦٧)، وقد كان استعمال الشيخ شبستري للمصطلحات الفلسفية خاطئاً؛ فمثلاً، من معاني الأنطولوجية، العلم وجودية؛ وعلى هذا، تصبح عبارة الشيخ شبستري على النحو التالي: المعرفة الفلسفية الأنطولوجية العلم وجودية للكون؛ وهو ما يكشف ـ بقليل من التأمل ـ وقوع خطأ في هذا التعبير، ويقول بعد عدّة أسطر: «لكنّ الإسلام ـ بوصفه قراءة ـ ليس أنطولوجيا فلسفية» (ص٣٦٨).

بما أنّكم تعتقدون بتعدّد القراءات، وتعتبرون آراء أشخاص كالملا صدرا أنطولوجيةً، فلم تقولون بأنّ الإسلام ـ بصفته قراءة ـ ليس أنطولوجيا فلسفية؟! لو أمكن تعدّد القراءات الدينية، لم لا يكون للبعض قراءة أنطولوجية وفلسفية؟ نعم يمكن لمن شرح منهج فهم النص وقواعده، ادعاء ذلك، لكن لم يقم الشيخ شبستري بذلك إطلاقاً.

لم يدّع صدر المتألهين، وكثير من فلاسفتنا، تقديم تفسير فلسفي لكلّ أركان الدين، كلّ ما هنالك، أنّهم ادّعوا ـ محقّين ـ أنّ القضايا الدينية التي تمتلك صبغةً فلسفية، يمكن فهمها من خلال الفلسفة؛ فهل يمكننا الوصول إلى فهم عميق من الآية التالية، دون القبول بالأسس الفلسفية؟! قال تعالى: ﴿**وإن من شيء إلا عندنا**

خزائنه وما ننزّله إلا بقدر معلوم﴾ (الحجر: ٢١).

لم يعارض أمثال الملا صدرا المعاني الظاهرية للآيات، لكنهم اعتبروا تفاسيرهم الفلسفية معاني باطنية لها، كذلك، لم يعارض بعض العرفاء الذين قدّموا تفاسير عرفانية للقرآن الكريم، الفهمَ الظاهري للآيات، فتفاسيرهم ترجع إلى باطن القرآن ليس إلا، ويتطلّب الخوض في هذا الموضوع بحثاً واسعاً؛ لذا نتركه إلى حينه.

لا أدّعي إمكانية تقديم تفسير فلسفي أو عرفاني لجميع الآيات، دون الأخذ بنظر الاعتبار المعنى الظاهري لها، وإن تمتّع بعضها بصبغة فلسفية أو عرفانية، إذ لا يتيسر فهمها العميق إلا من خلال الفلسفة أو العرفان.

علم الهرمنوطيقا وإسقاطات الأحكام المسبقة

كثيراً ما يشير الشيخ شبستري إلى الهرمنوطيقا، ويستعين بها لشرح آرائه، إذ تقول مسلّمات الهرمنوطيقا وعلم التاريخ ـ استحسن السادة ذلك أم استقبحوه ـ أنّ من غير الممكن فهم نصّ ديني وتفسيره، أو إعادة صياغة حدث تأريخي، دون تأثير الأحكام المسبقة، والرغبات، والنوازع (ص٢٤٧).

ويشكّك شبستري في مسلّمات الإسلام وضروريّاته بحجّة تعدّد القراءات، فيما يعتقد بوجود مسلّمات هرمنوطيقية؛ فكيف يعتقد بوجود مسلّمات للهرمنوطيقا والتاريخ، من يقول: «هل يوجد دليل عقلي أو فقهي غير قابل للنقض أو الإبرام، تحت هذه السماء؟» (ص٢٤٣)، وهل يتعدّى الأمر وجود مناهج مختلفة في الهرمنوطيقا، وعدم وجود وجهة نظر واحدة تحظى بتأييد جميع الفلاسفة في ما يخصّ تفسير النصوص؟

يتحدّث الشيخ شبستري عن الأحكام المسبقة، والرغبات، والنوازع، دون الإجابة عن الأسئلة الأساسية التالية: هل لدينا أحكام مسبقة ثابتة أم لا؟ هل يجيب النص إيجاباً على كافّة رغبات القارئ أو المفسّر ونوازعه أم لا؟ هل لدينا معيار نحتكم إليه في تقييم فهمنا المختلف أم لا؟ ألا يشمل التعدّد نظريّةَ تعدّد القراءات نفسها؟ أيّ قراءة تعدّ منهجية؟ كيف لنا معرفة تمتّع قراءةٍ ما بسمة المنهجية؟ ألا توجد

أيّ قراءة ثابتة ونهائية لأيّ من القضايا الدينية؟

يجيب الشيخ شبستري على هذا السؤال بالإيجاب؛ فحيث لا وجود في عالم الإنسان لقراءة قطعية الانطباق، وكل القراءات «ظنية» و «اجتهادية»، فعلينا دائماً توقّع ظهور قراءات جديدة، ولا مانع منطقي من ذلك (ص٢٤٧).

ألا يؤدّي رأي كهذا إلى فوضى في المعرفة، وفي المعرفة الدينية؟ وبناءً عليه، هل نحظى بفرصة للردّ على من يقول: «يجب كمّ أفواه من يتكلّمون عن تعدّد القراءات»؟ فإذا لم يكن لدينا فهم يتصف بالقطعية، فبإمكان هذا الفريق أيضاً أن يدّعي أنّ هذا هو فهمي للدين.

لغة الدين عند شبستري

يعتقد الشيخ شبستري بوجوب الاهتمام بلغة الدين في فهمه، ويرى أنّ لغة الدين رمزية، كما يقول: علم الأديان الحديث، هو معرفة رموز الدين؛ إذ لغة الدين في المعرفة الدينية الحديثة لغةٌ رمزية، وتتمّ معرفة كلّ دين عبر معرفة رموزه اللغوية.

يستخدم الإسلام ـ بصفته قراءة ـ الهرمنوطيقا بالدرجة الأولى، والتي تعنى بفهم النصّ وتفسيره؛ وعلى هذا الأساس، تفسّر النصوص الدينية بوصفها وحدات رمزية، كسائر النصوص، سواء كان ذلك النصّ كتاباً، أو فناً إسلامياً، أو أموراً أخرى (ص٢٦٨).

لغة الدين من المسائل المهمّة المطروحة في فلسفة الدين، وقد تعدّدت النظريات حولها: أحدها رمزية هذه اللغة؛ إلا أنّ هذا التعدّد لا يتيح لنا ادعاء أنّ «لغة الدين في المعرفة الدينية الحديثة لغةٌ رمزية»، للتوصّل إلى أنّ لغة الإسلام رمزية أيضاً، ومن هذه النظريات: ١ ـ شرح القضايا الدينية للحقائق الوجودية الواقعية. ٢ ـ لا تعكس القضايا الدينية إلا الأحاسيس. ٣ ـ القضايا الدينية رمزية ومثالية. ٤ ـ القضايا الدينية طقوس وتقاليد. ٥ ـ القضايا الدينية أسطورية.

لكن، كيف لنا القول بأنّ لغة النصوص الدينية في الإسلام لغةٌ رمزية؟ كيف يمكننا اعتبار لغة القرآن كذلك؟ لقد قصد بعض من تحدّث عن رمزية لغة القرآن،

أنّ في بعض آياته رموزاً، لا صيرورته نصاً رمزياً علينا تحليله. يمكن لأثر فنّي أن يكون رمزياً، لكن لا يمكن لنصّ ديني ـ كالقرآن، بأركانه الثلاثة: العقائد، والأخلاق، والأحكام، وبما جاء به من هداية البشر ـ أن يكون رمزياً؛ فلا ينبغي اعتباره لوحةً، أو مقطوعةً شعرية، أو قصّة، تتألّف من مجموعة رموز.

ولا يقدّم لنا الشيخ شبستري أيّ دليل على قوله: «يعطينا الإسلام ـ بوصفه قراءة ـ بياناً رمزياً للنصوص الدينية» (ص٣٦٨)، إضافةً إلى أنّ قراءة النص وفهمه يعودان إلى القارئ والمفسّر، لا إلى الإسلام نفسه؛ فالإسلام هو النصّ، ولا يمكن اعتباره قراءة، وحتى في الهرمنوطيقا أيضاً، القارئ أو المفسّر هو ـ فقط ـ الذي يقدّم قراءته لنصّ ما، سواء طابقت الواقع، أو لم تطابقه.

رسالة الدين والبُعد المعنوي

يرى الشيخ شبستري أنّ المفسّر الديني يدرك بقراءة النص الديني ـ وهو الكتاب والسنّة ـ أنّ رسالة الدين الأساسية، هي الدعوة إلى الله، وخلق البُعد المعنوي، والأمل، وهدفية الحياة. وقد ظهرت هذه القراءة منذ صدر الإسلام، وبمجيء الإسلام الفلسفي، طرحت قراءة موحّدة وميتافيزيقية للدين.

يعطينا الإسلام ـ بوصفه قراءة ـ بياناً رمزياً للنصوص الدينية؛ وفي هذه القراءة الإيمانية، يجد المفسّر المؤمن رسالةً في عمق هذا النص (الكتاب والسنّة)، تدعوه إلى الروحانية والأمل والهدفية في الحياة.. (ص٣٦٨).

لمَ تتمحور رسالة القرآن حول الروحانية والأمل وهدفية الحياة؟ هل يمكننا أخذ هذه الرسالة من خارج الدين، أو علينا الرجوع إلى الدين نفسه؟! في الهرمنوطيقا، تستبان رسالة كلّ نص بالرجوع إليه، وتفسيره، لكن لم يأت الشيخ شبستري بمصادر من النص، إنّ الدعوة إلى الروحانية والمعنويات تقع ضمن نطاق التوحيد، لكن التوحيد الذي يدعو إليه القرآن أوسع بكثير من الدعوة إلى الروحانية، كما أنّ تحقيق العدالة الاجتماعية من أهمّ محاور دعوة هذا النصّ؛ ولهذا النص دعوات أخرى، يجدر تناولها في محلّها، إنّ الشيخ شبستري يذعن في مقالات أخرى ـ على الرغم من

قوله هذا ـ أنّ الدعوة الأولى للدين لم تكن عرفانيّةً بحتة.

لم تكن الدعوة الأولى في الكتاب والسنّة دعوةً عرفانية بحتة؛ إذ احتملت الجوانب العرفانية، والسياسية، والاجتماعية معاً، كما تطرّقت إلى العدالة الاجتماعية حين الحديث عن التوحيد، وبالطبع بوصفها نتيجةً له (ص٣٧٨).

ومع دخول الفلسفة العالمَ الإسلامي، لم يسعَ الفلاسفة المسلمون لتقديم تفسير فلسفي لكلّ ما جاء في الكتاب والسنّة، والخروج بإسلام فلسفي، بل دأبوا على القيام بدفاع عقلاني عن الدين، وذلك حين دخلوا دائرة علم الكلام، وكان رأيهم الصائب، أنّنا لن نحظى بإدراك عميق لبعض مفاهيم الدين دون الاستعانة بالبحوث الفلسفية.

القراءة الإيمانية للدين

يقدم الشيخ شبستري قراءةً إيمانية للدين؛ فيعتبر الإيمان تحوّلاً في أعماق الإنسان، وولادةً جديدة له، وأرضيّةً لظهور علاقات جديدة لديه، وقد خلط شبستري هنا بين آثار الإيمان وتعريفه؛ إذ ما يظهر من أمارات على الإنسان، كأن تدمع عينه حين سماع آيات القرآن، أو الخشوع والتأمل حين النظر إلى السماء، إنّما هو من آثار الإيمان، وليس تعريفاً له، كما أنّها تعود إلى الحالات الروحية للإنسان، وشدّة اعتقاده، لا إلى قبول الفلسفة أو عدم قبولها، وليس من الصحيح القول بأنّ الفلاسفة والمتكلّمين لم يولوا هذه الأمور اهتماماً، فقد تمتّع بعضهم بنصيب كبير منها، كالغزالي، والسهروردي، وصدر المتألهين، لكنّهم لم يدخلوها في تعريف الإيمان؛ إذ كانوا يعتقدون أنّ تعريف الإيمان شيء، والحالات الناتجة عنه شيء آخر، ويشاطر عددٌ من المتكلّمين المسيحيين الشيخَ شبستري رأيه، وهم ممّن تأثروا بالجوهرية، وخاصة بأفكار كيركجارد.

لكن، أليست القراءة الإيمانية إحدى القراءات الممكنة؟ ألا ينبغي قبول القراءات الأخرى، كالفلسفية، والكلامية، والعرفانية؟ وهو ـ أي شبستري ـ ممّن يرى أنّ المتمسّكين بالقراءة الواحدة لا اعتقاد لهم بقراءة النصوص، فكيف يجادلون

في وحدة القراءة أو تعدّدها؛ إنّه يقول: لدينا تياران مختلفان تماماً؛ إذ ليس الأمر كما لو اعتقدت جماعة بقراءة واحدة للإسلام، واعتقدت الأخرى بتعدّدها؛ فلو صدق من تمسّك بقراءة واحدة في اعتقاده بأصل القراءة، لما استطاع ادعاء وجود قراءة واحدة فقط.. لأنّ قبول القراءة دخولٌ في مفاهيم خاصة، والالتزام بقواعد الهرمنوطيقا، ومن قبل بهذه الأسس، لا يمكنه ادعاء وجود قراءة واحدة فقط، فتعدّد القراءات أمرٌ واضح في علم الهرمنوطيقا (ص٣٦٩).

يطرح الشيخ شبستري سلسلة أسس للهرمنوطيقا وهي: ١ ـ الصورة الأولية والفهم المسبق للمفسر؛ ٢ ـ توقّعات المفسر ورغباته؛ ٣ ـ أسئلة المفسّر للتأريخ؛ ٤ ـ استبيان المعنى المحوري للنص؛ ٥ ـ ترجمة النصّ في الأفق التأريخي للمفسّر[1].

هل يعتقد المتمسّكون بالقراءة الواحدة، بعدم وجود أيّ حكم مسبق لفهم الكتاب والسنّة؟ أضف إلى ذلك، أنّ الهرمنوطيقا ـ بوصفها منهجاً للتفسير والتأويل ـ ليست وليدة العصر الحديث؛ فكلّ تفاسيرنا العرفانية هرمنوطيقيةٌ، بشكل أو آخر؛ والجديد اليوم، هو ظهور الهرمنوطيقا بوصفها نظاماً معرفيّاً مستقلاً، له اتجاهاته المختلفة.

ينبغي القبول بالأسس الثابتة التالية؛ لفهم القرآن، وهي: ١ ـ القرآن مصان من التحريف؛ ٢ ـ القرآن بيّن ومبيّن؛ ٣ ـ القرآن كتاب خالد لهداية البشر؛ ٤ ـ القرآن مستقلّ في دلالاته، أي أنّه ليس صامتاً عن بيان مراده؛ ٥ ـ يجب ـ لفهم القرآن ـ القبول بحجيّة العقل وحجية الظهور[2].

التباس الظاهر والباطن

وقع الشيخ شبستري وبعض الباحثين المعاصرين في خطأ كبير؛ إذ سقط أنصار وحدة وتعدّد القراءات على السواء في التباس بين الظاهر والباطن؛ أي أنّهم غفلوا عن أنّ للدين ثلاثة أركان: العقائد، والأخلاق، والأحكام. ويتشعّب كلّ منها إلى قضايا متعدّدة. بعبارة أخرى: الدين مجموعة من آلاف القضايا، ولا يمكن لأحد ادّعاء تعدّد القراءات في جميعها، وعدم تمتّع أي منها بقراءة واحدة فقط؛ فلا تعدّد فيما يخصّ:

«إنّ الله واحد»، و«صلاة الصبح ركعتان»، نعم، هناك اختلاف في بعض القضايا الدينية، خاصّة ما يتعلّق ببعض الأحكام الفقهية، ولنقل: تتعدّد القراءات في شأنها.

من ناحية أخرى، لم يميّز بعض الباحثين في مجال الدين، بين الفهم الطولي والعرضي؛ إذ يختصّ تعدّد القراءات أحياناً بالفهم الطولي، أي هناك فهم طولي لقضية: «إنّ الله واحد»؛ فمثلاً، يتصوّرها شخصٌ عادي وحدةً عددية، فيما يفهمها فيلسوفٌ صدرائي بوصفها أصدق الحقائق، ويعود هذان الفهمان ـ أو القراءتان ـ لهذه القضية، إلى مديات قدرة الإدراك.

وتعود المغالطة التي تثار حول الباطن والظاهر إلى هذا الأمر، وهو أن نعمم مواصفات صورة خاصة على الجميع، فإذا تعرّض الدين كلّه إلى تعدّد في القراءات، فلم لا نتوقّع ظهور أديان متعددة؟ لقد أدّت الغفلة عن هذا الأمر إلى خطأ آخر من قبل الشيخ شبستري. فحين يُسأل: كيف يمكن ضمان وحدة المتدينين، إذا ما أذعنّا بالقراءات المختلفة للدين؟ يقول: من المعقول أن يعتبر الجميع أنفسهم منتمين إلى دين واحد، على الرغم من تعدّد قراءاتهم له ما دامت محصورةً في إطار دين واحد، وضمن وحدة النص، فحين يجتمع أصحاب القراءات المتعدّدة في إيران حول الكتاب والسنّة، ويعتقدون بوجوب اتباعهما، فإن ذلك يوحّدهم تحت اسم الإسلام (ص٣٧١).

لكن هل يعني رجوع أصحاب القراءات المختلفة إلى الكتاب والسنّة، انتماءهم إلى الإسلام؟ هل التمسّك بمصدر مشترك، هو معيار انتماء الأفراد إلى دين واحد، أو فهمهم المشترك لذلك المصدر؟ إنّنا نرى أنّه لا تقبل جميع أمور الدين تعدّد القراءات، أي لا تتعدّد القراءات في جميع أجزائه.

شرط القراءة المنهجية في تعدد القراءات الدينية

يفصح الشيخ شبستري عن عدم صحّة بعض القراءات، على الرغم من تماديه في بعض الادعاءات، أي أنّه يعتبر بعض القراءات غير صائب، يقول: لم تدّع نظرية تعدّد القراءة صحّة جميع القراءات، بل ترى قيام كلّ قراءة على أحكام مسبقة وتصوّرات أولية، فعلينا ـ أولاً ـ إمعان النظر فيها، ووضعها على محكّ النقد، ومن ثمّ النظر في

الشرح الذي يقدّمه صاحب القراءة؛ أي لا تكفي معرفة التصوّرات الأولية لتقييم صحّة القراءة، بل يجب الاستماع إلى الأدلّة الداخل ـ دينية، والخارج ـ دينية، التي أدّت إلى حصول تلك القراءة، كما يجدر بصاحب القراءة مناقشة النقد المقدّم على قراءته من قبل الباحثين، وإثبات صحّة موقفه؛ حينذاك يمكننا القول: إنّ لديه قراءة، وهي من القراءات الممكنة، لأنّها تتسم بالمنهجية (ص٣٧٢).

إنّ وجوب تمتّع القراءة بالمنهجية أمر صائب لا اختلاف فيه، لكنّ المشكلة تكمن في تحديد معايير القراءة المنهجية، ومع الأسف، لم يقم الشيخ شبستري بذلك،بل كلّ ما يشير إليه، هو لزوم التوجّه إلى أرضية (Context) النصّ (Text)، كما أنّ التأكيد على نقد افتراضات القارئ وتصوّراته الأولية أمرٌ صائب أيضاً، لكن ذلك لا يحلّ عقدة القراءات؛ إذ لا يعتبر الشيخ شبستري المنهجية معياراً لصحّة القراءة أو سقمها، وكل ما نستفيده من هذه المنهجية، أنّها تجعلها إحدى القراءات ممكنة، لكن هل من الممكن أن تتعدّد القراءات الصحيحة؟ يمكن ذلك في حالة واحدة، وهي أن تكون القراءات طوليةً لا عرضية؛ فمن غير الممكن أن تتمتّع القراءات العرضية المختلفة بالصحّة.

حديث الشيخ شبستري عن منهجية القراءة، والقراءات الصحيحة، واعتباره القراءة المنهجية إحدى القراءات الممكنة، وعدم تمكّنه من الدفاع عن قراءة منهجية صحيحة واحدة، يدلّ على عدم اعتقاده بافتراضات ثابتة، يقول: تتحوّل الأحكام المسبقة، والتصوّرات الأولية مع الأحداث التأريخية، والتحولات التي تشهدها المعرفة الإنسانية والتأريخ الاجتماعي للإنسان، الأمر الذي يستدعي تبنّي نظرية تعدّد القراءات والدفاع عنها (ص٣٧٣)، ويقول: إذا تعرّضت الأحكام المسبقة والتصوّرات الأولية للتغيير، لم تبق أحكام مسبقة ثابتة لفهم نصّ ما، أي لو تغيّرت الأحكام المسبقة والتصوّرات الأولية مع تحوّلات التأريخ، فلا تبقى قراءة صحيحة وثابتة، وقيمة الهرمنوطيقا منوطة بعدم وجود أيّ معيار مطلق مقبول لدى الجميع (ص٤٣٢).

ويشير الشيخ شبستري في حديثه عن القراءات إلى أنّ قراءة النصوص الدينية، ليست من شأن الجميع، أي لا يتمكّن الجميع من تفسير النصوص الدينية، ويستوجب

ذلك تمنّع المفسّر بصلاحيات علمية وفكرية، و«لتفسير النصوص الدينية أهميّة بالغة، ويستلزم شأناً عالياً» (ص٢٧٥)، وبالطبع، نتجه بالسؤال إليه: ما هي السمات العلمية التي يجب أن يتمتّع بها المفسّر؟

مساءلة النص

يرى الشيخ شبستري أنّ فهم النص متوقّف على الأسئلة التي تُطرح عليه في كلّ زمان؛ فتمام الآراء التي أبداها الفقهاء القدامى تقوم على تصورات أولية، وتوقّعات وأسئلة كانت مطروحةً آنذاك، وقد راجع الفقهاء الكتاب والسنّة على ضوء الأسئلة التي كانت مطروحةً في عصرهم، وقدّموا أجوبةً تلبّي متطلّبات زمانهم؛ فمثلاً، طرح في الماضي هذا السؤال: لمن الحكم؟ وقد جاء الفقهاء بالجواب من الكتاب والسنّة: أن الحكم لله، فقد طرح هذا السؤال في سياق تحديد الحاكم، وكان الفقيه يسأل الكتاب والسنّة: من الذي يجب أن يحكم؟ فيأتيه الجواب: الله هو الذي يجب أن يحكم، فلو اختلف السؤال في زمن آخر حول قضايا الحكم وتدبير أمور المجتمع، وصار: كيف ينبغي أن يكون الحكم؟ في مثل هذه الحالة، سيختلف الجواب دون شك (ص١٠١ ـ ١٠٢).

ويمكننا تسجيل الملاحظات التالية على إفادات الشيخ شبستري:

أولاً: لم تقم جميع الآراء الفقهية في الماضي على أحكام مسبقة وافتراضات وأسئلة قائمة في عصرها، فكثيرٌ منها دائمي، لا يختصّ بزمن معيّن.

ثانياً: لا ضير في طرح أسئلة جديدة على النص ـ الكتاب والسنّة ـ في كلّ حقبة زمنية، وبالطبع لا يعني مساءلة النص، إجابته عليه؛ فإن كان للنص ما يقوله، أخذنا الإجابة منه، وإلا سيكون تفسيراً بالرأي، وتطويعاً للنصّ نفسه.

ثالثاً: «لمن الحكم؟ وكيف يجب أن يكون؟»، سؤالان مستقلان، يتطلّبان إجابتين مستقلّتين، والشيخ شبستري نفسه يقول حول السؤال الثاني: بعد أن جرّب الإنسان أصناف الحكومات، واجتاز أنواع الأسئلة المرتبطة بها، جاء الدور لهذا السؤال؛ أي بعد حدوث تغييرات اجتماعية، ودخول التقنية مجال الحياة، وتقسيم

العمل، وتعقيد الحياة، وتحولات أخرى، فتحوّل السؤال من صفات الحاكم، إلى نظام الحكم.. والآن، بعد ما طرح السؤال عن كيفية الحكم، يجب أن نرى أولاً، هل يمكن عرضه على الكتاب والسنّة؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، كيف لنا ذلك؟ (ص١٠٢).

لا علاقة لظروف طرح السؤال وأسبابه بالنصّ، فمن الطبيعي أن ترد أسئلة جديدة في كلّ عصر، ويمكن الإجابة عنها بالرجوع إلى النصّ، ولا يخلق أيّ سؤال أية مشكلة، فليس صحيحاً أن نسأل: هل يجوز عرض الأسئلة على النصّ؟ بل ما يجدر بنا معرفته، هو إجابة النصّ على السؤال أو عدم إجابته، كما ينبغي لنا الاحتراس عن فرض رأي خاطئ على النصّ، نتيجة افتراضات خاطئة؛ ولعلّنا نستوضح الأمر بمثال؛ فلم يطرح سؤال عن ماهية فلسفة التأريخ على مفكّرينا في الماضي، لكنّه اليوم مطروح، ويحاول المفكّرون تحديد موقف القرآن منه، فمن كانت لديه خلفيات ماركسية، جاء إلى القرآن، بناء على افتراضات المادية التأريخية، وبحث فيه عمّا يدعم آراءه، ولمّا كانت افتراضاته خاطئة، فمن الطبيعي أن تكون استنتاجاته مخالفة للنصّ أيضاً، وبعبارة أخرى: أدّت افتراضاته الخاطئة إلى فرض رأيه على القرآن، وتكشف مراجعة استدلالاته عن ضعف استنتاجاته هذه، وهكذا فهناك أمور كثيرة في الكتاب والسنّة تبيّن الموقف من كيفية الحكم.

يقول الشيخ شبستري حول طرح السؤال على النصّ: يجدر بالسائل أن يكون على وضوح في رؤيته للكتاب والسنّة، وإمكان طرح السؤال عليهما؛ فهل من الممكن طرح أيّ سؤال على أيّ شخص؟ هل يمكننا توجيه أسئلة طبّية إلى مهندس في الميكانيك؟ أو أن نسأل طبيباً عن الحاسوب؟ يسأل الإنسان من يظنّ أنّ لديه إجابة، فمن يوجّه أسئلةً كهذه إلى الكتاب والسنّة، يكون قد افترض مسبقاً أنّ لديهما إجابةً عنها (ص١٠٣).

كيف يمكن لنا مسبقاً التحقّق من إجابة النصّ على جميع الأسئلة؟ هل لنا تحديد ذلك من خارج الدين، أو من داخله؟ تعود هذه المسألة إلى توقّعات الإنسان من الدين، وتتطلّب بحثاً مبسوطاً تناولناه في مكان آخر[٣]، وأساساً لماذا نتصوّر أنّ على

النصّ الإجابة فقط؟ فالنصّ بنفسه يثير أسئلةً، ويجيب عنها، كما ينبّهنا إلى أمور لم نلتفت إليها لولاه؛ إذ لا يمكن للنصّ أن يتبع أسئلتنا على الدوام.

ينبغي هنا الالتفات إلى أنّ بوسعنا تحديد أهداف الدين من خارجه، وبما أنّ هدف الدين ونزول القرآن الكريم، هو هداية البشر، إذاً يجب أن تكون توقعاتنا من الدين في هذا الإطار، لكنّ الأمر لم ينته هنا، بل يبقى الحديث عن الأمور التي ترتبط بهداية البشر، وآليات الدين لتحقيقها، وما يتكفّله الوحي، وحدود تدخل العقل البشري.. قائماً، وكلّها أمور لا يمكن الإجابة عنها مسبقاً.

من المهم أن يطرح السائل على النصّ أسئلةً ترتبط بهداية البشر، لكنّه قد لا يعلم بوجود صلة بين الأمور الصحّية والدين مثلاً، بسبب تعقيد مسألة هداية البشر، والعجز عن معرفة جميع العوامل المؤثرة فيها، وعدم معرفة الأسئلة الخاطئة! فالنصّ والأمور المرتبطة به، ليست من قبيل الطب والهندسة، لنقول: كما لا يجوز لنا سؤال مهندس عن الأمور الطبية، كذلك لا يجوز لنا طرح أيّ سؤال على النص! لا أقصد هنا أنّ علينا مراجعة النص للإجابة على أيّ سؤال، بل ما أريد قوله، هو أنّ النص بنفسه يحدّد الأسئلة التي يجيب عنها، لا أنّنا نحن من يحدّدها مسبقاً.

الافتراضات المسبقة وتوقعات البشر من الدين

لا شكّ أنّ للإنسان أحكاماً مسبقة وتصورات أولية، لكنّ المهم، هو الإجابة على الأسئلة التالية: ١ ـ ما هو مصدر الأحكام المسبقة لدى المفسّر؟ ٢ ـ هل جميع الأحكام المسبقة مقبولة؟ ٣ ـ هل يمكن نقد الأحكام المسبقة أو لا يمكننا ذلك؟ ٤ ـ هل لدينا أحكام مسبقة ثابتة أم لا؟ ٥ ـ هل جميع الأحكام المسبقة خارج ـ دينية، أم هناك أحكام مسبقة داخل ـ دينية؟

في مجال توقّعات الإنسان من الدين، يرى الشيخ شبستري أنّ لدينا نوعين من الأحكام المسبقة:

النوع الأوّل: بناء الحضارات، والمجتمعات، وحلّ مشاكل الحياة، وتفسير معنى العدالة والأخلاق، وتأسيس المؤسّسات الراعية لهما، والتي ترتبط بمشاكل حياة

الإنسان في هذه الدنيا، فهذه جميعها من واجب الإنسان، وليس على الربّ أن يحدّد له كيف يبني حضارته، أو كيف يبني مؤسّساته الاجتماعية، أو أيّ الآليات يتّبعها لحلّ مشاكل حياته؛ فمن لديه أحكام مسبقة كهذه، لا محالة، يرى الكتاب والسنّة مصدرين لإضفاء المعنى على حياة الإنسان، الذي يبني مدنيته بنفسه؛ إذ يمنحان الحياة معناها، دون أن يحلا محلّها، فدور الكتاب والسنّة والمصادر الدينية الأخرى، صون الإنسان من الضياع في المتاهات، والعبثية (ص١٠٣ ـ ١٠٤).

وبناءً على هذا الافتراض، على الإنسان أن يسلك طرقاً وعرة للوصول إلى الهدف، وإن رافقه الخطأ خلال الطريق، لكن لا مفرّ له من استخدام العلم والفلسفة؛ لاستيعاب أخطائه، وتقويم مسيرته. وعلى الكتاب والسنّة، دفع العبثية عن الحياة، وإضفاء المعنى عليها!

النوع الثاني: يجب أن يحظى الإنسان بإرشادات من عالم الغيب لحلّ مشاكله في هذا العالم وبناء حضارته، فيجب أن يؤسّس الله ـ عبر أنبيائه ـ سنناً دينية، تشمل الأطر العامة للحياة الإنسانية وآليّاتها في هذا العالم؛ أي أنّ ما نعتبره اليوم من مسؤولية الفلسفة، والعلوم السياسية، وعلم الاجتماع، وأمثالها، صار مطلوباً من الكتاب والسنّة (ص١٠٥).

ويختار شبستري النوع الأول، ويذكر ثلاث أدلّة على رفض الثاني، هي:

١ ـ لا علاقة لكثير من أمور الحياة الدنيوية، كالصناعة، والعلم، والفنّ، والفلسفة، والأدب، بالإرشادات الغيبية، وقد أنشأها الإنسان وطوّرها على مدى التأريخ.

٢ ـ المجتمعات الإنسانية بطبيعتها متغيّرة ومتقلبة، ولا يمكن صياغة شكل محدّد للمجتمع، وتبليغه بواسطة النبي.

٣ ـ تكشف الفينومينولوجيا عن أنّ ذاتيات الدين غير عرضيّاته، والأمور التي ترتبط بالتطوّر الاجتماعي له خارجة عن ذاتيات الدين.

ويواجه موقف الشيخ شبستري في تبنّيه للنوع الأول ورفضه الثاني عدّة إشكالات، من أهمّها:

١ ـ بناء الحضارات والمجتمعات، وتأسيس المؤسّسات الاجتماعية، وحلّ مشاكل الحياة، من مسؤولية الإنسان، قولٌ لا غبار عليه، لكن، لم لا يجوز للدين تقديم إرشادات حول منهج الحياة ومعايير المجتمع السالم، ومعنى العدالة والأخلاق؟!

٢ ـ ما هو الدليل على أنّ دور الكتاب والسنّة هو إعطاء معنى للحياة؟ هل الدين نفسه حدّد هذا الدور أم نحن الذين حدّدناه له؟ فلا يؤيّد مضمون الكتاب والسنّة، تحديده بهذا الدور، بل يرى الدين لنفسه دوراً اجتماعياً أيضاً، أي أنّ الدين جاء بمخطّطات للقضايا الاجتماعية، ولم يترك الناس على حالهم.

يقول شبستري: لا ترشد يد الغيب الإنسان إلى بناء هذه الحياة، لا نظرياً ولا عملياً، ولا تتعلّق الهداية بالطرق العلمية، والفلسفية، والصناعية، لبناء هذه الدنيا، بل تعني الهداية الغيبية بالشجاعة وإضفاء المعنى على حياة الناس الذين يسعون ـ بحكم إنسانيّتهم ـ لبناء حياتهم (ص٤٨٣).

لو قلنا بأنّ لدى الدين تشريعات لإدارة المجتمع، هل يدلّ ذلك على حضور الغيب في هداية البشر؟ وما المانع من أن يقدّم لنا الغيب توجيهات نظرية، وإن كان لا يتدخل عملياً؟

٣ ـ كون الصناعة، والعلم، والفنّ، والفلسفة، والأدب من مسؤوليات الإنسان، ولا تتنزّل عليه بالوحي، أمرٌ مقبول، لكن لا يمكن اعتباره دليلاً لقبول النوع الأول.

٤ ـ مسألة الشجاعة من تعاليم اللاهوتي المسيحي «تيليش»، ولا معنى لها إلا في إطار التعاليم المسيحية، ذلك أنّها تفتقد التعاليم المرتبطة بالحياة الاجتماعية للإنسان، فيما يتمتّع الإسلام بمضمون اجتماعي غني، ولا تقتصر رسالته على إعطاء الشجاعة والمعنى للحياة.

٥ ـ ما الدليل على أنّ جميع مقتضيات الحياة الاجتماعية متغيّرة، وليس فيها عنصر ثابت؟ فقطعاً لا تتغيّر بعض مقتضيات حياة البشر، ولا نذعن لكلّ تغيير يحدث عبر الزمن؛ إذ تنجم بعض التغييرات عن تطوّر البشر، وأخرى عن سقوطه.

٦ ـ لو لم تشتمل الحياة الاجتماعية على بعض العناصر الثابتة، لما طرح الدين تشريعات للحياة الفردية والاجتماعية؛ ولكي ينفي أبدية الأحكام الإسلامية، تحدّث

شبستري عن الأمور الذاتية والعرضية للدين، دون أن يقدّم معياراً دقيقاً للتمييز بينهما، معتبراً الأحكام الدينية الأبدية من الأمور العرضية (ص١٠٦).

الفهم التأريخي للدين

يرى الشيخ شبستري أنّ المنهج الصحيح في تفسير الكتاب والسنّة، هو أن نفهمهما فهماً تأريخياً؛ لكنّ الفقهاء لم يلتفتوا إلى هذه المسألة، فكان فهمهم للنصوص الدينية غير تأريخي، والمراد بالفهم غير التأريخي، أن لا ندخل الظروف التأريخية ـ الاجتماعية لنزول الوحي وصدور الروايات في فهمهما والاعتبار الشرعي لهما، ونتصوّر أنّ الآيات والروايات تبيّن أحكاماً مطلقة، دون أن تكون ناظرةً إلى ظروف تأريخية واجتماعية خاصّة؛ لهذا ينبغي العمل بها في أيّ ظرف كان؛ فهي ما فوق التأريخ.

وخلافاً لما يدّعيه الشيخ شبستري، التفت أغلب المفسّرين والفقهاء إلى الظروف التأريخية والاجتماعية لنزول الوحي، فهدف مباحث شأن النزول في علوم القرآن هو فهمه بشكل دقيق، وقد عُقدت أبواب حول آيات كثيرة، وبُحثت عموميّتها أو اختصاصها بمورد معين؛ إذ لا يدلّ نزول الآيات في ظرف معيّن على عدم وجود أحكام خارج حدود التأريخ، وقد استنبط فقهاؤنا ومفسّرونا الأحكام التأريخية والخارجة عن حدود التأريخ، على ضوء نظريّاتهم اللسانيّة، واللاهوتية، والفلسفية؛ فما يُبحث في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه من مسائل علم اللسانيات، لا نتوصّل إلى فهم صحيح للكتاب والسنّة دون اعتمادها، وقد جاء الفقهاء والمفسّرون بأحكام كلية وخارجة عن حدود التأريخ، على أساس الإطلاق والعموم.

أضف إلى ذلك، القاعدة الكلامية القائلة بأنّ الإسلام دين خالد، والدين الخالد يجب أن يتضمّن أحكاماً خالدة، هي التي ساقت الفقهاء والمفسّرين للأخذ بالأحكام التي تتعدّى حدود التأريخ.

إنّ علم المعرفة، وفلسفة اللغة، والأسس الكلامية، والأنثروبولوجيا كلّها من خلفيات فهم أيّ نص ديني. وينشأ اختلافنا مع الشيخ شبستري من هذه الافتراضات،

لكنّه مع الأسف، لا يعطي صورةً دقيقة عنها، ناهيك عن الدفاع العقلاني.

يدلّ ما يدور اليوم من حديث عن تأثير بُعدي الزمان والمكان في عملية الاستنباط، على الالتفات إلى الظروف وتأثيرها على عملية استنباط الأحكام الإلهية، كما أنّ النظرة التأريخية للنصوص لا تستلزم نفي الأحكام الأبدية، أمّا الذين أرادوا نفي الأحكام الأبدية، كالشيخ شبستري، فقد كانت لديهم افتراضات أخرى، غير المنهج التأريخي، منها:

القيم الذاتية والعرضية في الدين

طرح الشيخ شبستري افتراضاً يقضي بالتمييز بين القيم الذاتية والقيم العرضية؛ بهدف إثبات تاريخانية الأحكام الإلهية، أو بعبارة أخرى: لا أبدية الأحكام الإسلامية، ويرى شبستري أنّ في الدين أموراً ذاتية وأخرى عرضية، وما يشكّل القيم النهائية هو ذاتيات الرسالة الإسلامية، أمّا القيم الفرعية فهي تمثل الأمور العرضية فيها، والعرضيات وسائل تحقّق الذاتيات والقيم النهائية للدين، فيما تعدّ بنفسها هامشيةً، وتكسب قيمتها من كونها وسيلةً للذاتيات، وقد تطلّبت الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في عصر الرسالة قيماً فرعية خاصّة بها.

الهدف الأساس للرسول هو التوحيد وإصلاح علاقة الإنسان بربه؛ لهذا كان الرسول مضطراً لاتباع الواقع الاجتماعي في عصره، وصياغة أحكام تنسجم والسلوك التوحيدي، وأن يقصي بعض القيم التي تتعارض مع هدفه الأساس، كالرهبانية.

ويعود كثير من الأحكام في العهد النبوي، سواءً ما ورد في القرآن أو في الأحاديث، إلى الأهداف والقيم الثانوية، والعرضية، والمقطعية. هذه الثنائية في الأهداف والقيم، والأحكام التي تتمخض عنها، لم تكن واضحةً لدى مخاطبي الرسول آنذاك، ولم يلاحظوا هذا التمايز بينهما (ص٢٦٨).

لو سألنا الشيخ شبستري: ما هو معيار التمييز بين الذاتي والعرضي؟ أو بعبارة أخرى: كيف لنا معرفة أنّ كثيراً من الأحكام كانت مقطعية، وتختصّ بالعهد

النبوي فقط؟ ستكون إجابته: لا يمكننا تحديد هذا الأمر بمراجعة الكتاب والسنّة؛ إذ لا يمكن تمييز المقاصد والقيم الأولية عن الثانوية من خلال دراسات داخل ـ دينية، بل ينبغي التفكيك بين الذاتيات والعرضيات بدراسة ظاهراتية تأريخية، مع ملاحظة أنّ القيم الأولية من مقوّمات التوحيد، وأينما ظهر اصطحبها معه، في حين لم تكن القيم الثانوية إلا وسائل لتحقيق القيم الأولية، والمعيار الذي يحدد كيفية تحقق السلوك التوحيدي في كل عصر، هو نفسه معيار اعتبار الحكم الشرعي في ذلك العصر (ص٢٧١).

وعلى الرغم من كلّ الجهود التي بذلها الشيخ شبستري لإثبات رأيه، ما استطاع أن يقدّم معياراً محدّداً للتمييز بين الأمور الذاتية والعرضية؛ حتى أنّه ادّعى أنّ الوحي تجربةٌ باطنية للنبي، أخذت طابع واقعيات مجتمعه في الحجاز، كما لا يخفف من حجم المشكلة أخذُ مقوّمات التوحيد، على أنّها القيم الأولية وذاتيات الدين؛ إذ سيعترضنا السؤال التالي: ما هي مقوّمات التوحيد؟ وكيف يمكن تمييزها؟ ثمّ إذا أقررنا بوجود ذاتيات وعرضيات للدين، لم لا يحدّد الدين هذه الذاتيات، أو على الأقل، لو وضع معياراً لتحديدها وتمييزها عن غيرها؟

يقول شبستري: لعلّ الحوادث التأريخية كانت تسير بشكل آخر، وتنزل أحكام أخرى، ويصبح تأريخ الإسلام والإيمان غير ما هو عليه، لو لم يعارض المشركون دعوة الرسول، ولم يضطرّ إلى الهجرة، ولم يتصدّ للشأن السياسي، وهذا ما أقصده بقولي: إنّ كثيراً من الأحكام جاء من باب الصدفة؛ لأنّ الأحكام ناظرة إلى حوادث تأريخية، وجدت نتيجة صدفة (ص٢٧٨).

هل تختصّ جميع الأحكام بحوادث تأريخية خاصّة؟ وهل جاءت آيات في ما يخصّ جميع الحوادث في عهد الرسول؟ يوصلنا الإذعان بعدم نزول آيات في كثير من الحوادث، إلى عدم اتباع الأحكام النازلة بالضرورة لمسار الأحداث؛ ألم يكن الله ليشير إلى اختصاص الأحكام بظروف معينة، لو كان جميعها مرحلي، ومتوقّف على الظروف، وأنّ على الناس الإتيان بأحكام جديدة، إذا ما تغيّرت الظروف، على أساس سلوكهم التوحيدي؟!

الخطأ الأساس الذي وقع فيه الشيخ شبستري، هو تصوّره عدم جواز صدور أحكام أبدية، ليتسنّى تطبيق السلوك التوحيدي والحفاظ على الأرضية الإيمانية، التي تشكّل المحتوى الرئيس لرسالة الرسول.

شبستري وعقم الفقه الإسلامي

بحث الشيخ شبستري بعض القضايا الفقهية في فصول من الكتاب، لا سيما في الباب الأول، تحت عنوان: «أزمة الفهم الرسمي للدين»، وقد تحدّث في الفصل الأول منه عن «التغيّرات الأساسية في المجتمعات الإسلامية إثر التنمية»، إذ يقول حول أسباب أزمة الفهم الرسمي للدين في إيران المعاصرة: السبب الأول: الإصرار على المدّعى الخاطئ والفاقد للدليل، وهو أنّ الإسلام بصفته ديناً، يضمّ أنظمة سياسية، واقتصادية، وحقوقية نابعة من علم الفقه، وعلى الناس الخضوع لها في كلّ زمان، وذلك بأمر من الله، والسبب الآخر: الإصرار على التصوّر الخاطئ حول مسؤولية الحكومة عن تنفيذ الأحكام الإسلامية بين المسلمين (ص١١).

تحدّث الشيخ شبستري عن مسألتين أساسيتين، هما: «دائرة الدين» و«مسؤولية الحكومة الإسلامية»، إنّه يرى أنّه من غير الممكن بناء أنظمة سياسية، واقتصادية، وحقوقية، بعلم الفقه، وللأسف لم يذكر أدلّته على مدّعاه، وكالمعتاد يكتفي بطرح العموميات، بينما هناك مسائل كثيرة، لا يمكن مناقشة ما ادعاه، دون تبيينها، ومن أهمّ هذه المسائل: ١ ـ ما المراد بالنظام؟ ٢ ـ هل يتكوّن النظام الاجتماعي ـ الحقوقي، والسياسي، والاقتصادي، والثقافي ـ من عناصر ثابتة فقط، أم يحتوي عناصر متغيّرة أيضاً؟ ٣ ـ هل النظام الاجتماعي الإسلامي مغلق أم منفتح ومرن؟ ٤ ـ ما هي مقتضيات العصر؟ وهل جميعها متغيّر أم بعضها ثابت؟ ٥ ـ هل مقتضيات العصر إلزاميّة أم تتدخل إرادة الإنسان فيها أيضاً؟ ٦ ـ أمِنَ المفروض أن يكون الدين على شاكلة العصر أم على الناس تطبيق حياتهم مع الدين؟ ٧ ـ هل يتكفّل الفقه حلّ جميع عقد الحياة البشرية أم لديه حلّ لبعضها؟

لا يسع المقام تناول هذه الأسئلة المهمّة هنا، وقد أشبعناها بحثاً في كتاب

«توقعات البشر من الدين»، ونكتفي هنا بالقول: إنّ النصوص الإسلامية بيّنت الأصول العامّة، وثوابت الأنظمة الحقوقية، والسياسية، والاقتصادية، وتركت بيان المتغيّرات للعقل البشري ـ وهو من مصادر الشريعة ـ وقد طرحت آليات لضمان حضور الدين في شتّى مجالات الحياة الاجتماعية، والتي تضمن انسجامه مع العصر، كما لا يضع الإسلام حلّ جميع عقد الحياة على عاتق الفقه، بل اهتمّ بالنتاجات العلمية والفنية أيضاً؛ لحلّ المسائل الاجتماعية.

مسؤوليات الحكومة الإسلامية

الموضوع الثاني الذي طرحه الشيخ شبستري، هو أنّ تطبيق الأحكام الإسلامية مسؤوليةُ الحكومة الإسلامية، وواضح أنّ تنفيذ الأحكام ليس هدف الحكومة الوحيد، لكن من البديهي أن يكون من أهدافها، أي هناك مسؤوليات عديدة على عاتق الحكومة، أحدها تطبيق الأحكام، وتنفيذ الحدود الإلهية، كما ذكرت الأمور التالية أهدافاً للحكومة في القرآن الكريم ونهج البلاغة: ١ ـ إقامة الفرائض الإلهية، كالصلاة، والزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ٢ ـ إعمار البلاد، وتحقيق الأمن. ٣ ـ تنفيذ الحدود الإلهية. ٤ ـ إحياء السنن الإلهية، والقضاء على البدع. ٥ ـ الاهتمام بالتعليم والتربية. ٦ ـ ضمان حقوق الناس. ٧ ـ تحقيق العدل الاجتماعي(٤).

من الواضح أنّ هذه الأهداف جميعها مرحليّة وتمهيدية، والهدف النهائي هو إحقاق التوحيد؛ أي على الحكومة الإسلامية اتّباع هذه الأهداف؛ لتحقّق المجتمع التوحيدي والإنسان الكامل.

الدليل الوحيد الذي يقدّمه شبستري، هو أنّ الادّعائين المطروحين «لا يتلائمان مع واقع الإسلام، وواقع حياة المسلمين في العصر الحاضر»، لكن، لا تنفي الأدلة الدينية ـ أو على حدّ تعبيره: الواقع الإسلامي ـ مقدرة الدين على بناء أنظمة اجتماعية، ومسؤولية الحكومة في تنفيذ الأحكام، ويستدلّ بأنّ الحضارة الجديدة والتنمية، كانتا السبب في تغيير نمط حياة المسلمين، فحين كانت الحياة زراعيةً، ورعوية،

وتجارية شبه إقطاعية، كان علم الفقه يحدّد أحكام معاملات الناس، ويؤمّن الحاكم النظام الاجتماعي على أساس العمل بهذه الأحكام، فكلّما أراد إدخال عرف، أو منهج جديد على حياة المسلمين الاجتماعية، قيّمه بمعايير الحرمة والحلية الفقهية، كي لا يكون معارضاً لحكم الله، وقد ألّفت كتب من قبيل «الأحكام السلطانية»، المختصّة بالفقه السياسي، على هذا النهج (ص١٢).

ليته ذكر لنا أنموذجاً من الحكّام العادلين، الذين تصرّفوا وفق الأحكام الإسلامية، فلا يدلّ تأليف كتب تحت عنوان «الأحكام السلطانية» على تدوين أنظمة اجتماعية من قبل علماء المسلمين، فلم يتطوّر فقهنا السياسي، لعدم قيام حكومة عادلة في العالم الإسلامي؛ إذ لا تنشأ ولا تتطوّر بعض مسائل الفقه السياسي، إلا من خلال تأسيس مجتمع إسلامي، ولم تتولّ يوماً حكومة إسلامية عادلة مقاليد الحكم في العالم الإسلامي، لا سيما الشيعي؛ لذلك، لم يطبّق الفقه يوماً في حياة الأمة؛ فإذا حكم بنو أمية، أو العباسيون، أو الصفويون باسم الإسلام، فلا يدلّ ذلك على وجود حكم ديني أو إدارة اجتماعية على ضوء الدين.

الفقه وتعقيدات الحياة

يرى الشيخ شبستري أنّ فاعلية الفقه تقتصر على فترة ما قبل العصر الصناعي، ولا دور له في الحياة الجديدة؛ إذ يبحث الإنسان المعاصر عن آفاق جديدة في الحياة، فعلى المسلمين اليوم، تدبير أمورهم على أساس المقتضيات الجديدة، كي لا يتخلّفوا عن ركب الحضارة، وهم مجبرون على قبول «ما يحدث في النصف الآخر من الكرة الأرضية، والظروف الجديدة، والواقع القائم المسمى بالتنمية».

وأهمّ ما يميز هذا النمط الجديد من الحياة، هو: ١ ـ الحياة الجديدة «تنبثق عن إرادة التطوّر والحياة الأفضل لدى الإنسان». ٢ ـ الحياة الجديدة «متوقفة على تطوّر العلوم التجريبية والاجتماعية الجديدة». ٣ ـ حياة الإنسان المعاصر «صناعية مائة بالمائة». ٤ ـ الحياة الحديثة «لا تتحقّق إلا بخطط طويلة الأمد». ٥ ـ المشاركة السياسية والحكومة الديمقراطية من مستلزمات الحياة الحديثة. ٦ ـ تهيئ الحقوق والقوانين

الحديثة، الأرضيةَ المطلوبة للتطوّر والتنمية، ولا يقتصر دورها على حلّ الخلافات بين الأفراد، وإحلال النظم في المجتمع. ٧ ـ أهمّ واجب يقع على عاتق الحكومة اليوم هو إعمار البلاد وتطويرها. ٨ ـ لا علاقة للنمط الجديد من الحياة «بالتنمية والتطوّر الدينيّين»، وإن لم يستلزم هذا النمط نفي التدين. ٩ ـ لا يمكن التنبؤ بمستقبل الحياة الحديثة؛ إذ تستبطن التنمية تغييرات ثقافية كثيرة، لا يمكن التنبؤ بها. ١٠ ـ «مفهوم العدالة في هذه الحياة الاجتماعية، مفهومٌ فلسفي في غاية التعقيد».

لا تواجه الحكومات ومراكز القرار في إدارة المجتمعات الحديثة، تعقيدات التنمية المادية والمعنوية وتبعاتها فحسب، بل لقد استعصى عليها تحديد مفهوم العدالة نفسه، وهي القيمة الأساسية في جميع المخطّطات والخطوات. هذه حقيقة تواجههم في السلوك السياسي، وقد أدّت إلى إبعاد عالم السياسة عن الجزميات ومقولات الدوغمة (ص١٧).

يسعى الشيخ شبستري إلى إثبات عدم فاعلية الفقه في حلّ عقد الحياة الجديدة، من خلال بيان ميزات العصر الحديث، وبالطبع لا مفرّ من قبول الحياة الجديدة؛ فالحياة الاجتماعية الحديثة، التي تشكّل «التنمية الإنسانية الشاملة» محورها الأساس، واتّبعها المسلمون مضطرّين منذ بداية القرن العشرين، لا يمكن إدارتها بالحلال والحرام الفقهيين؛ إذ لا تسير أمورها إلا بإدارة علمية، وخطط طويلة الأمد، كما اتّضح من بيان ميزاتها، كما أنّ الديمقراطية من مستلزمات هذه الحياة، ومن نتاجاتها أيضاً، ولا يسع الحلال والحرام الفقهيين سوى موافاة حيّز ضئيل من هذه الحياة (ص١٨).

ويمكننا عدّ أمور أدقّ وأعمق، من خصائص الحياة الحديثة، لكن نكتفي بذكر بعض ما يرد على رأي الشيخ شبستري:

أولاً: لم الاضطرار لقبول جميع ما يرشح عن الحياة الجديدة؟ وهل علينا اتّباع كل ما «في الجانب الآخر من الكرة الأرضية، ممّا يسمّى تنميةً وتطوّراً»؟ لو كان بعض من ذلك مرفوضاً، فلم لا يشير الشيخ إليه؟ كيف يمكننا تمييز الأبعاد الإيجابية عن السلبية في حياة الإنسان الغربي؟ ألا يستطيع المسلمون تأسيس منهج

جديد للحياة على ضوء قيمهم الدينية، وحلّ مشاكلهم من خلاله؟

ثانياً: ما هو تعريف الشيخ للتنمية؟ ولم اعتبر التنمية الغربية أنموذجاً للمسلمين؟ بما أنّ كلّ نمط من التنمية يبتني على قيم محددة، لم لا يسعى لتقديم نمط يعتمد على القيم الدينية؟

ثالثاً: لا تختصّ أصول مهمة: كالمشاركة السياسية، والمنافسة السياسية السليمة، ونفي العنف في المجتمع، بالديمقراطية الغربية، ولا تتعارض مع الفقه السياسي.

رابعاً: أيّ من الخصائص العشر التي ذكرها الشيخ تتعارض مع الفقه الإسلامي؟ ومن قال بأنّ جميعها مرتبط بالفقه، ويجب حلّها من خلاله؟ هل يتعارض قبول الأحكام الفقهية مع تحسّن حياة الناس، أو صياغة مخطّطات طويلة الأمد، أو استخدام نتائج العلوم التجريبية والاجتماعية، أو حركة المجتمع نحو التقنية والصناعة؟

خامساً: متى عارض الفقه الإسلامي «القوانين التي تنظّم التطوّر الوطني»؟ فكثير من قوانين التنمية قوانين مرحلية ومتغيرة، ولا يعارضها الإسلام، ما دامت لا تتعارض مع ثوابت الدين، وقد سنّ الإسلام قوانين تخصّ العلاقة بين أفراد المجتمع، وتنتج نظاماً اجتماعياً، فهل يتعارض ذلك مع التنمية؟ ألا يخلق ذلك مناخاً مناسباً للتنمية والتطوّر؟

لقد طرحت تعقيدات مسألة العدالة منذ القدم، فهي لا تعود إلى الحياة الحديثة، وقد كان شبستري محقّاً في قوله: إنّ كلاً من المدارس الليبرالية والاشتراكية، طرح رؤيته الخاصة. وقد دعى إعلان حقوق الإنسان العالمي إلى احترام العدالة الاجتماعية أيضاً، كما اقترحت الديمقراطية ـ التي ادّعى شبستري أنّها أقرب للعدالة من أيّ نهج حكومي آخر ـ بعض السبل لنيل العدالة، لكنّ اختلاف الآراء بين العلماء حول هذا الموضوع مازال قائماً، وبغضّ النظر عن ذلك كلّه، كيف يعرّف الشيخ العدالة؟ ما هي خطّته لتحقيقها؟

للأسف، هنا أيضاً يتجاوز شبستري الموضوع دون تحديد موقفه، والأنكى من

ذلك، أنّه يقرّر الموضوع بصورة، وكأنّ الفقه الإسلامي لا صلة له بالعدالة، ويتناسى الأفكار الإسلامية حول العدالة، بذريعة أنّ كلّ ما في الإسلام والفقه الإسلامي لا يصلح لما بعد الحداثة.

الفقه الإسلامي والتنمية

يقول الشيخ شبستري دفاعاً عن الحياة الحديثة ـ التي تعرّضت للانتقادات من قبل أكبر مفكّري الغرب ـ : في ظروف كهذه، على مؤيدي أيّ نظام للحكم وأيّ برنامج سياسي وأي قانون، أن يبرهنوا على عدالته (ص١٧ ـ ١٨).

ألم يؤكّد الإسلام على نقد المتصدّين للشأن السياسي؟ أليس من واجب المتصدين للحكم الإسلامي، تبيين طابع العدل في برامجهم؟ لمَ يتمكّن المتدينون من نقد التنمية على أساس المفاهيم الدينية، لكن «لا يمكنهم تقديم خطّة للتنمية والتطوّر الديني، إن اشتمال عملية التنمية على بعض البرامج الدينية، لا يجعلها دينية برمّتها، أو منقادةً للأغراض الدينية، فليس في مقدور التديّن هضم التنمية وإعطائها صبغةً دينية» (ص١٨).

لم يحدّد شبستري مرادَه من التنمية، ولم يبيّن المواصفات التي تجعل ظاهرةً ما دينية، فلو استخرجنا جميع قضايا التنمية من الفقه الإسلامي، هل تكون التنمية دينية؟ وهل ادّعى الدين هذا الأمر؟ أليس بإمكان الدين تقديم أسس ثابتة وأهداف مثالية للتنمية؟ ألا ينبغي استخدام نتاجات العلوم فيها؟ وإذا ما أقررنا بوجوب ذلك، هل يمكننا اعتبارها غير دينية، بمجرّد استخدام العلوم التجريبية والإنسانية فيها؟ لم لا نستخدم التنمية لتلبية أغراض الدين؟ وبعبارة أدق: لمَ لا يكون أحد أهداف التنمية بناء مجتمع ديني؟ أين تتعارض الإدارة العلمية مع الحلال والحرام الفقهيين؟ ومن قال بأنّ من الممكن حلّ جميع العقد بالفقه وحلاله وحرامه؟ أيّ حكم ديني يتعارض مع الإدارة العلمية والخطط بعيدة الأمد؟

يرى الشيخ شبستري أن ليس في استطاعة علم الفقه تحليل واقع المجتمع، ولا يمكنه التخطيط لتفسير ذلك الواقع لنيل أهداف معيّنة، ولا يمتلك القيم السياسية

والإنسانية الحديثة. إذ لم يؤسس لهذه الأهداف أصلاً، بل يتكفّل بإدارة الحياة الاجتماعية الحديثة، في الدرجة الأولى، علم الفلسفة، والسياسة، والإدارة، والاقتصاد، والقانون. من ناحية أخرى يلعب الاعتراف بالقيم السياسية والإنسانية الحديثة، كالحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية ـ بمعناها الحديث، أي حقوق الإنسان ـ دوراً مهمّاً في ذلك (ص١٨ ـ ١٩).

من حصر تحليل الواقع الاجتماعي بالفقه؟ لا نتطرّق هنا إلى إمكان الاستفادة من الفقه في تحليل الواقع الاجتماعي أو عدمه، لكن نريد التأكيد على أنّ لا وجود لمفكر يدّعي إمكان تحليل الواقع الاجتماعي بالفقه وحده، فإنّ هذه العملية من قبيل تشخيص الموضوعات الخارجية، فلا علاقة للفقه بهذا الأمر، كما لم يدّع أيّ فقيه ممارسة التخطيط الاجتماعي بالفقه وحده، ولا يتنافى اعتماد الفقه مع الاستعانة بالفلسفة والسياسة وعلوم الإدارة، والاقتصاد، والقانون. كما تقوم هذه العلوم بمعرفة الموضوعات، وبإمكانها خدمة الفقه لتبيين حكم تلك الأمور في الظروف المختلفة، شريطة أن لا نلغي ثوابت الدين تحت ذريعة الاستفادة من هذه العلوم.

أمّا فيما يخصّ قبول قيم، كالحرية، والمساواة، والعدالة، فلا داعي لتبنّي المعنى الحديث لها: إذ تقدّم كلّ مدرسة تفسيراً لهذه المفاهيم على أساس مبانيها الكلامية والفلسفية، وقد يختلف معناها من مدرسة إلى أخرى، وللإسلام أيضاً، موقفه الخاص من هذه القضية، على ضوء أسسه المعرفية، ونظرته للإنسان، وعلى المفكّرين المسلمين التزام هذا الموقف.

لا يعني هذا الكلام أنّ نظرة الإسلام لهذه الأمور تختلف تماماً عن نظرة المدارس الأخرى، فللإسلام مشتركات مع المدارس الحديثة، كما أنّ هناك نقاط افتراق، تُباعد ما بينهما، ولا يمكن الغضّ عنها بحجّة حقوق الإنسان.

المشكلة الأساسية التي يعاني منها الشيخ شبستري، هي توقّعاته من الدين؛ إذ يتصوّر أنّ من غير الممكن إدارة المجتمع على أساس القيم والأحكام الدينية، وهذا ادّعاء لا دليل عليه، وهو يتوقع أن يضفي الدين روحانيةً على الحياة فقط؛ لهذا نراه يقول: بثّ الروحانية في الحياة الاجتماعية الحديثة، مهمّة لا يقوم بها سوى الدين، وعليه القيام بهذا الدور (ص١٩).

حقوق الإنسان الإسلامية والغربية

سعى المؤلف المحترم للدفاع عن حقوق الإنسان الغربية، والردّ على آراء المفكّرين المسلمين في نقد الموقف الغربي، من خلال الفصول السبعة للباب الثالث. وقد سمّى أفكار عظماء، كالعلامة الجعفري، وآية الله جوادي الآملي بـ«حقوق الإنسان الميتافيزيقية»، منتقداً آراءهم بقوله: بنى عبد الله جوادي الآملي جميع أبحاثه حول حقوق الإنسان في كتاب «فلسفة حقوق الإنسان»، على أسس ميتافيزيقية، وقد كتب هذا الكتاب لرفض الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتأسيس حقوق ميتافيزيقية له، وانتهج الشيخ محمد تقي الجعفري الراحل المنهج عينه في كتاب «حقوق الإنسان العالمية».. وأقدّم هنا نقداً لآراءهم ومن يؤيّدهم فيها (ص٢٣٠).

ينعت الشيخ شبستري رأي آية الله جوادي الآملي، بالحقوق الميتافيزيقية للإنسان؛ لأنّ الأخير يرى أنّ حقوق الإنسان يجب أن تصدر عن ماهيّته المشتركة، وهي فطرته، وبما أنّ الله هو الذي يعرف هذه الماهية المشتركة بين البشر، فهو الوحيد الذي يمكنه تحديد حقوق الإنسان، وقد ذكرها في الكتاب والسنّة.

وخلافاً لما يدّعيه الشيخ شبستري، لم يؤلّف الشيخ الجعفري كتابه للردّ على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بل لكي يؤيّد طرح الحقوق الإسلامية للإنسان، وقد قام بمقارنتهما في كتابه، وحدّد نقاط الاشتراك والافتراق بينهما؛ ولمزيد من الإيضاح، نستعرض أفكار الشيخ الجعفري بإيجاز.

يفكك الشيخ الجعفري في بادئ الأمر بين مسألتين، هما: ١ ـ ضرورة تدوين حقوق الإنسان، والهدف منها. ٢ ـ تطبيق حقوق الإنسان.

ويرى في مجال تدوين حقوق الإنسان، وجوب مراجعة افتراضات الموضوع، وبعبارة أدق: الأسس الأنثروبولوجية التي ابتنت عليها، أمّا في مجال التطبيق، فعلينا تناول جميع الآليات الفكرية والعملية التي تساعد على تطبيقها، ويعتقد جعفري أنّ من الضروري في تدوين حقوق الإنسان، ملاحظة الأمور التالية:

١ ـ يتحدّث إعلان حقوق الإنسان العالمي عن الإنسان وقيمه؛ فأيّ تفسير للإنسان نتبنّى حتى نعدّ له حقوقاً ثابتة؟ هل نعتبر الإنسان وجوداً ذا كرامة ذاتية أو

نعتبره ذئباً؟ هل يمكننا الحديث عن حقوق الإنسان في ظلّ أفكار بعض الفلاسفة الغربيين الذين يدافعون عن أصالة القدرة، ويعتبرون التنازع من أجل البقاء محور الحياة؟

٢ ـ المعاشرة السليمة، في جوّ مفعم بالصفاء، والحرية، والعدالة، أساس حقوق الإنسان، وهو في غاية الأهمية، لكن ما زال السؤال قائماً: كيف تكون نظرة الإنسان لحياته، ليرى الناس أعضاء أسرةٍ واحدة؟

٣ ـ من وجهة نظر الإسلام، تعادل حياة إنسان واحد حياةَ جميع الناس، أي يطرح الإسلام الإنسان على مستوى الكيفية، لا الكمية.

٤ ـ أحبّ الناس إلى الله أنفعهم للآخرين؛ إذاً، تقوم علاقة الإنسان مع الله على ضوء علاقته بسائر الناس.

٥ ـ يحدّد الإسلام هدفاً سامياً لحياة الإنسان، وهو «القرب الإلهي»، وهو ما يوفّر مناخاً للوحدة بين الناس، «الخلق كلّهم عيال الله».

أسس تطبيق حقوق الإنسان

لا يستلزم تدوين حقوق الإنسان بالضرورة تطبيقها، فليست مشكلة الإنسان اليوم في عدم وجود قوانين جيّدة، بل مشكلته في عدم تطبيق هذه القوانين، وهنا يعتقد الشيخ جعفري بوجود نوعين من الآليات لتطبيق النظام القانوني: ١ ـ الآليات الخارجية التي تتكفّلها المؤسّسات الاجتماعية. ٢ ـ الآليات الداخلية التي يتكفّلها عقل الإنسان ونوازعه.

يجب توفّر أرضية ثقافية مناسبة لتطبيق حقوق الإنسان، إضافة إلى المؤسّسات المدنية والتنفيذية اللازمة، كما على الناس تأمين هذه الحقوق بالضرورة، وينبغي أن يتمتعوا بتربية، تنمّي فيهم الحالة النفسية والأخلاقية اللازمة لتطبيق هذه الحقوق.

وقد قارن الشيخ جعفري بين نظامي حقوق الإنسان الغربي والإسلامي في أسسهما، وسبل تنفيذهما، وذكر الميزات التالية للنظام الإسلامي على الغربي:

١ ـ تعتمد حقوق الإنسان في الإسلام على الإرادة الإلهية، وقد اعتبر الله سبحانه

وتعالى، الالتزام بهذه الحقوق من تكاليف عباده؛ فيكون التزام الناس بها لوجه الله، لا على أساس مصالح ذاتية.

٢ ــ حوافز الإنسان في طلب الكمال هي الضمان الأكيد في تطبيق هذه الحقوق، حيث يرى تكامله وسموّه في ذلك.

٣ ـ الإسلام دين إبراهيمي، تمتدّ جذوره في فطرة الإنسان، وكذلك هي جميع الأديان الإلهية، وهذا ما يسهّل إثبات عالمية حقوق الإنسان، أو على الأقل، هذا ما يدفع لتمسّك متديّني العالم جميعهم بها.

٤ ـ يهتمّ الدين بكمال البشر، ولا تقتصر تعاليمه على الحياة الطبيعية للناس، بل تشمل حقوق أرواحهم أيضاً، وهذا ما يضمن حياةً طبيعية رغيدة لهم.

٥ ـ استخدم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مصطلح أعضاء الأسرة البشرية، وهو مصطلح في غاية الأهمية، وقد وثق الإسلام من قَبل العلاقة بين الناس بتأكيده على أنّ «الجميع عيال الله»، معطياً بذلك أكبر ضمان لتطبيق حقوق الإنسان.

٦ ـ من أهمّ سبل تطبيق حقوق الإنسان العالمية، ضبط أنانية الإنسان نفسه، وقد صرّح الفكر الإسلامي بذلك، فما دامت أنانية البشر مطلقة العنان، لا يمكن الحدّ من احتقار حقوق الناس، الذي يؤدّي إلى الأعمال العدائية والوحشية.

٧ ـ عُدّت حرية العقيدة، والخلاص من الفقر والخوف، من أهمّ أمنيات البشر في تحليل دوافع حقوقهم، بينما هي ـ في الحقيقة ـ وسائل وآليات، لا أهدافاً وغايات، وقد اعتبرها الإسلام أهدافاً مرحلية وجزئية، لا أهدافاً نهائية، وبصياغته أهدافاً عليا للحياة، سبق غيره في تمهيد الأرضية المعرفية لتطبيق حقوق الإنسان.

دراسة المبادئ الفلسفية لحقوق الإنسان

درس الشيخ جعفري مفاد إعلان حقوق الإنسان بشكل مفصّل، وقارنها بالنظام الفكري والحقوقي الإسلامي، محدّداً نقاط الاشتراك والافتراق بينهما، وقد تطرّق للأسس المعرفية والانثروبولوجية في كلا النظامين، وبيّن نقاط الضعف الأساسية في حقوق الإنسان الغربية، ونأتي هنا بأهمّ ما ذكره فيما يخصّ الاختلاف

بين هذين النظامين؛ لتتضح نقاط الضعف في أفكار الشيخ شبستري في دفاعه عن إعلان حقوق الإنسان الغربي:

١ ـ لا نقرّ بكرامة الإنسان دون معيار أفضلية التقوى، وتشجيع الناس على اكتسابها، وللأسف لم يلتفت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لهذا الأمر.

٢ ـ أكّد الإعلان على الحريات الطبيعية، لكنّه لم يول حرية الإنسان الروحية اهتماماً.

٣ ـ لم يتطرّق الإعلان لبعض الحقوق الجماعية للإنسان، كحقّ دفع الاستضعاف.

٤ ـ لا يشير الإعلان إلى منطلق العدالة، كما أغفل استحالة تحقّقها دون التخلّق بالأخلاق الإنسانية المتعالية.

٥ ـ عدّت حرية العقيدة، ودفع الخوف والفقر، أسمى أهداف الإنسان، لكنّها لا تصلح أن تكون الهدف النهائي له، وإن حازت قدراً كبيراً من الأهمية.

٦ ـ يعتبر الإسلام الحياةَ منحةً إلهية، فيما لم يذكر الإعلان ذلك.

٧ ـ صرّحت حقوق الإنسان الإسلامية بعدم جواز استخدام أي وسيلة تؤدي إلى القضاء على حياة الناس، وهو ما لم يصرّح به الإعلان الغربي(٥).

٨ ـ لم يميّز نظام حقوق الإنسان الغربي بين الكرامة الذاتية والكرامة القيمية للإنسان، فيما صرّح الإسلام بذلك.

٩ ـ تعتبر الكرامة الذاتية في الفكر الإسلامي من ألطاف الله على العباد، فيما لا يوجد في الفكر الغربي تفسير منطقي لذلك.

١٠ ـ حقّ الحياة في بيئة سليمة، وبعيدة عن المفاسد الأخلاقية، من الأصول المؤكّدة في حقوق الإنسان الإسلامية، لكنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يتطرّق له.

١١ ـ لم يهتمّ الإعلان العالمي بالجوانب الروحية للإنسان، خلافاً لحقوق الإنسان الإسلامية.

١٢ ـ يعدّ الإسلام الدعوة إلى الكمال والخير من حقوق الإنسان المهمّة، لكننا

لا نرى أيّ التفات لذلك في الإعلان العالمي.

١٣ ـ يرى الإسلام وجوب تحديد الإعلام وأجهزته، في إطار ما يخدم تطوّر البشرية، فيما لا يشير الإعلان العالمي إلى ذلك، بل لا يرى إشاعة الانحراف الأخلاقي منافياً لحقوق الإنسان.

١٤ ـ تقول الحقوق الإسلامية: لا سلطة لأحد على الآخر، وقد غفلت الحقوق الغربية عن هذا الأصل.

١٥ ـ لا يرى الإسلام حدود الحرية في عدم الإضرار بالآخرين، بل لا يريد للإنسان أن يضرّ نفسه بالابتعاد عن سبل الكمال والهداية.

حقوق الإنسان الميتافيزيقية

ما ذكرناه من الأسس الكلامية والفلسفية، أو على حدّ تعبير الشيخ شبستري: الميتافيزيقية، لحقوق الإنسان، هو ما أدّت الغفلة عنه إلى مشاكل نظرية عديدة في القبول المنطقي لحقوق الإنسان، فيجدر بكلّ من يريد خوض النقاش النظري في هذا المجال، تحديد موقفه من هذه الأسس أولاً، ومناقشتها إذا ما كانت لديه ملاحظات على حقوق الإنسان الإسلامية ثانياً، وليس له إنكار آراء بعض علماء الدين في حقوق الإنسان، لمجرّد أنّها تبتني على أصول ميتافيزيقيّة.

ومع شديد الأسف، لم يبحث الشيخ شبستري أيّاً من هذه الأصول، وكلّ ما قام به هو إنكار المدّعيات الثلاثة التي طرحها آية الله جوادي الآملي، بذريعة أنّها ميتافيزيقية (ص٢٣٧)، وفي الوقت عينه طرح آراءه في الدفاع عن حقوق الإنسان الغربية، ونقد حقوق الإنسان الإسلامية.

نتناول هنا بعضاً من هذه الآراء بالدراسة والتمحيص، حيث يقول الشيخ شبستري: لا يمكن اليوم لكثير من الناس، وحتى الفلاسفة ـ اتفقنا معهم، أو اختلفنا ـ التفكير بطريقة ميتافيزيقيّة.. بمقدورنا أن نجزم بعدم خوض نصف العالم في مجال الأخلاق والحقوق والسياسة، على أساس الميتافيزيقيا، وإنّما تبتني آراؤهم على قيم المذهب الإنساني (ص٢٤١).

من لوازم البحث العلمي، تحديد المراد من المصطلحات أولاً؛ فلمَ يعتبر الذين خاضوا في حقوق الإنسان الإسلامية أبداً الإسلامَ معادلاً للميتافيزيقيا، وإذا كان شبستري يقصد أنّ الميتافيزيقيا هي الاعتقاد بماوراء الطبيعة، فهذا خطأ تماماً؛ لأنّ معناها ما بعد الطبيعة، وهي نهج فكري خاص، بينما ماوراء الطبيعة، عالم أسمى من المادة، أما استخدامه مصطلح «المذهب الإنساني»، فهو قرينة على أنّه يقصد بالميتافيزيقي، الإلهي، أو محورية الله في الأمر، أي لم يعد الناس اليوم يفهمون الأخلاق والحقوق والسياسة على أساس نظام محوره الله، بل يريدون ما محوره الإنسان نفسه.

هذا تمايز مقبول، لكن لا يعني مصطلح الميتافيزيقيا أبداً، محوريةَ الله، ولم تكن الميتافيزيقيا يوماً نقيضاً للمذهب الإنساني؛ إذ للمذهب الإنساني أسس ميتافيزيقيّة أيضاً، ولهذا لا يرفض الميتافيزيقيا من الأساس.

يتساءل الشيخ شبستري عن السبيل الذي يريد أنصار حقوق الإنسان الإسلامية اتّباعه، لدعوة الفلاسفة والمثقفين والسياسيين في العالم، للالتزام بحقوق الإنسان الميتافيزيقية، ثمّ يجيب نيابةً عنهم: إنّنا ندعو الناس إلى هذه الحقوق وإن رفضوها، «لو كانت لنا القدرة، لأرغمناهم على قبولها، ولجعلناها أساساً في المعاملات والعلاقات، في جميع أرجاء العالم، لا شكّ في أنّ معنى هذا الكلام في العالم المعاصر، هو أنّ جماعة تريد إشعال حروب جديدة، وإراقة دماء، بذريعة حقوق الإنسان» (ص٢٤٢).

لا أعرف مفكّراً قال ذلك، ثمّ أين أشار العلامة جعفري، والأستاذ جوادي الآملي إليه، حتى ينتقدهم الشيخ شبستري، وينسبه إليهم؟ متى قال هذان الحكيمان بوجوب إجبار الناس على قبول حقوق الإنسان الإسلامية؟ لمَ يتكلّم الشيخ شبستري دون سند، وينسب تصوّراته وافتراضاته إلى الآخرين؟ أليس منع الحروب، وإراقة الدماء، أحد أهداف دعاة حقوق الإنسان الإسلامية؟! فكيف لهم إشاعة الفساد في الأرض تحت غطاء تطبيق حقوق الإنسان؟ يستخدم دعاة حقوق الإنسان الغربية شتى الطرق والوسائل لفرض آرائهم على الناس، واللطيف في الأمر، أنّ الشيخ شبستري لا ينتقد سوء تصرّف الغربيين في هذا المجال.

يقول بعض العلماء، منهم الشيخ جوادي الآملي: «إنّ تحديد حقوق الإنسان لله وحده»، وذلك استناداً إلى أسسهم المعرفية، وتعريفهم للإنسان.

وأسس هذه النظرية ـ بإيجاز ـ هي: ١ ـ تبتني حقوق الإنسان على فطرته. ٢ ـ لا يمكن تدوين حقوق الإنسان على أساس التوافق فقط. ٣ ـ لا يمكن للإنسان تحديد حقوقه. ٤ ـ التقنين حقّ لله وحده(٦).

يقول الشيخ شبستري في ردّ هذه النظرية: أكرّر سؤالي الدائم حول هذا الادعاء: إذا كنتم تستنبطون حقوق الإنسان من الكتاب والسنّة، فأيّ قراءة للنصوص الدينية كانت مرجعكم في ذلك؟

في الواقع، هناك آراء متعدّدة حول حقوق الإنسان لدى العلماء والمفكّرين الإسلاميين؛ فبعضهم يعتبرها خارج ـ دينيّة، على المسلمين الالتزام بها، فيما يسعى آخرون لاستخراج منظومة يسمّيها: حقوق الإنسان الإسلامية، يختلفون في ما بينهم في تحديد أركانها ومواصفاتها.

ما طرح في القاهرة وأماكن أخرى تحت عنوان حقوق الإنسان الإسلامية، لا يمثّل سوى رأي جماعة خاصة، والمسلمون غير ملزمين باتّباعه؛ فليس هناك رأي محدّد، يكون الفصل والحكم؛ إذ لا دليل فلسفي أو ديني يقضي بأنّ قراءة من تقمّصوا السلطة معتبرة، وواجبة الاتّباع (ص٢٤٢ ـ ٢٤٣).

كان لزاماً على الشيخ شبستري أن يردّ ـ أولاً ـ الأسس المعرفية للأستاذ جوادي الآملي وتصوّراته عن الإنسان، ومن ثم يتناول القراءات المختلفة للأسس والقواعد المذكورة، ليتّضح الاختلاف بينها، وكان حرياً به أن يشير إلى القراءات المختلفة لحقوق الإنسان الإسلامية؛ فلا ينكر أحد اختلاف الرأي بين الفقهاء والعلماء في المسائل الجزئية، لكن حين نريد تدوين نظام حقوقي، من الضروري أن يجتمع العلماء، ويصادقوا على النظام الحقوقي الذي يجمعون عليه، ويلتزموا به، وحتى لو اختلفوا في بعض أصوله، لكنهم ملتزمون به قهراً ـ عملياً ـ انطلاقاً من مصادقتهم عليه، كما حدث في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو إعلان القاهرة لحقوق الإنسان.

ولا يقتصر الأمر على حقوق الإنسان؛ فأغلب أصوله ثابتة ومحلّ اتفاق علماء الإسلام، بل في تدوين أيّ نظام حقوقي، لا يمكن تلبية جميع وجهات النظر، ولأن يصبح نظام ما مؤهلاً لإدارة المجتمع والعلاقات بين الأفراد والشعوب، يجب أن يحظى بتأييد الأغلبية من أهل الخبرة، وحتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمد عام ١٩٤٨م، صادقت عليه ثمان وأربعون دولة من مجموع دول العالم آنذاك؛ فهل اختلاف القراءات والأفهام يخصّ النصوص الدينية فقط؟ ألا يوجد اختلاف في الأحكام العقلية أيضاً؟ لو رضينا باتفاق المختصّين ملاكاً لقبول حقوق الإنسان الغربية، فما المانع من أن يكون اتفاق آراء علماء المسلمين ملاكاً لقبول حقوق الإنسان الإسلامية؟

لقد أكّد مفكّرون كالعلامة جعفري، الذي قام بدراسة مقارنة بين حقوق الإنسان الإسلامية والغربية، على أنّ أغلب مفاد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، محلّ قبول الإسلام، وقلّما تناقش نقاط الاختلاف من قبل علماء الإسلام؛ وحتى لو حصل خلاف بينهم، فإنّ ما يحصل على إجماع نسبي سيكون نافذاً ولازم الاتّباع.

شبستري ونقد حقوق الإنسان الإسلامية

يعتقد الشيخ شبستري بعدم إمكان دعوة العالم للالتزام بحقوق الإنسان الإسلامية، حتى لو كانت مستنبطةً من الكتاب والسنّة، وبما أنّ غير المسلمين لا يعتقدون بالمصادر الإسلامية، فلا يمكن صياغة نظام حقوقي مشترك للجميع!

إذا أقررنا بتفوّق حقوق الإنسان الإسلامية على حقوق الإنسان القائمة، ولا ريب في ذلك، فمن واجبنا الدفاع عنها بشتّى السبل العلمية، وتبيين نقاط ضعف النظام القائم، كما بإمكان الدول الإسلامية إنهاء بعض ملفات العداء، على أساس حقوق الإنسان الإسلامية. فعدم إيمان أغلب الناس في العالم بالمصادر الإسلامية، لا يمنع من طرح حقوق الإنسان الإسلامية، والدفاع عنها.

يقول شبستري: لا ريب أنّ حقوق الإنسان الميتافيزيقية المطروحة في كتب مثل «فلسفة حقوق الإنسان»، أو «الحقوق العالمية للإنسان»، لا يمكن تنفيذها في العالم

المعاصر، ولا يمكننا أبداً طرحها على المفكّرين والسياسيين وشعوب العالم، بديلاً عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (ص٢٥٧).

وللأسف لم يلتفت الشيخ شبستري إلى أنّ هذين الكتابين قد تناولا فلسفة حقوق الإنسان والأسس المعرفية والأنثروبولوجية لها، ولم يتطرّقا لسبل تنفيذها وتطبيقها، ثمّ هل جميع من وقّعوا على الإعلان ملزمون بتطبيق تمام بنوده؟ يدلّ عدم التزام أعضاء الأمم المتحدة ببعض البنود، على جواز مخالفة ما يتعارض مع معتقدات دولةٍ ما وثقافتها؛ فلابد من مخرج لحلّ التعارض بين الإعلان وثقافة الشعوب المختلفة، فمن نقاط ضعف الإعلان وجود تعارض بين بنوده، حيث لا يمكن الالتزام بجميعها، وينبغي إصلاح ذلك.

من الإشكالات التي يوردها الشيخ شبستري على حقوق الإنسان الميتافيزيقيّة، أنّها تجرّنا إلى الحروب وإراقة الدماء؛ لأنّها لا تبالي بواقع المجتمع؛ فعملياً، سوف تؤدي هذه الحقوق الميتافيزيقية إلى آلاف الحروب، لأنّها بعيدة كلّ البعد عن واقع الحياة الاجتماعية والتأريخية؛ فلا علاقة لها بالمجتمعات والناس الذين يعيشون على هذه الكرة الأرضية، متأثرين بالعناصر الاجتماعية والتأريخية، وتتعامل هذه الحقوق مع الروح المجرّدة للبشر، فكما أنّ العلوم الطبيعية الميتافيزيقيّة عجزت عن حلّ مشاكل الأرض، كالصحّة، والسكن، والطعام، كذلك حقوق الإنسان الميتافيزيقيّة عاجزة عن حلّ مشاكل الإنسان السياسية على هذه الكرة الأرضية؛ بسبب النزعة التجريدية الانتزاعية فيها (ص٢٤٥).

من قال بأنّ حقوق الإنسان الإسلامية لا علاقة لها بالناس والمجتمعات التي يعيشون فيها؟ هل يمكن صياغة نظام حقوقي لا علاقة له بالناس؟ ما المقصود من أنّ حقوق الإنسان الميتافيزيقيّة تتفاعل مع الروح المجرّدة؟ أي خطأ فكري اقترفه آية الله جوادي الآملي بتناوله الروح المجرّدة، في حديثه عن الانثروبولوجية؟ تبحث الحقوق عن العلاقة المقنّنة بين الناس، فما الضرر الذي تلحقه الروح المجرّدة بهذه العلاقة؟ لا يدلّ قيام حقوق الإنسان الإسلامية على فطرة الإنسان، وانطلاقها من حاجاته الروحية الواقعية، وأبعادها المختلفة، على انقطاعها عن واقع المجتمع والتأريخ، أو على

تجريديّتها وانتزاعيّتها.

ليته طرح حقوق الإنسان الإسلامية، التي صودق عليها في القاهرة، وحدّد موادها الانتزاعية؛ فهل نتوصّل من الرأي القاضي بوجوب خضوع علاقات الناس والمجتمعات لقوانين نابعة من الفطرة الإنسانية، إلى النتيجة التالية: يجب الإقدام بحزم لصياغة نظام اجتماعي وسياسي ودولي على أساس هذه الحقوق، ورفع أيّ مانع في طريق هذا العمل، ولو بالعنف، وبما أنّ الحقوق الميتافيزيقيّة النابعة من نظام الكون، والمنسوبة للكتاب والسنّة، لا تتفق مع القراءات المختلفة للنصوص الدينية، يجب كمّ أفواه الذين يتكلّمون عن القراءات المختلفة! (ص٢٤٦).

ومع شديد الأسف، يصل الشيخ شبستري أحياناً إلى أمثال هذه النتائج غير المنطقية، ويسوم جميع معارضيه بحكم واحد، ويعتبرهم عنيفين.

حقّ الحرية المطلقة

ينقل الشيخ شبستري رأياً عن العلامة الطباطبائي حول الحرية، وينتقده؛ إذ يرى العلامة الطباطبائي أنّ الإسلام قائم على التوحيد من ناحية تشريعية، فلم يسمح الله بالشرك؛ فالتوحيد هو أساس جميع القوانين والأحكام الإسلامية؛ فكيف يمكن أن يشرّع الإسلام حريّة العقيدة؟[٧]، كيف يمكن للإسلام أن يسمح للناس بمخالفة أصل التوحيد، فيما كلّ بنائه قائمٌ على أساس التوحيد ونفي الشرك؟ إنّ هذا تناقض صريح، كذلك القول بحريّة الناس في مخالفة القوانين، فهو مناف لعملية التقنين نفسها (ص٢٥٤).

يقول شبستري في ردّه على ذلك: إنّ الله يبلّغ الناس قوانينه بواسطة الأنبياء، وفي الوقت نفسه لا يسمح لأحد أن يُرغم الناس على إطاعة قوانينه؛ فالإنسان مخير بين اختيار التوحيد وعدم اختياره، لِمَ لا يمكن لله أن يهب الإنسان حقاً كهذا حتى مع سنّه قوانين معينة، لأنّه حقّ أخلاقي، ويختلف عن الحرية التكوينية للإنسان في اختيار الخير أو الشر، أين التناقض في الأمر؟ أي خلل يسبب ذلك لربوبية الربّ، أو عبودية العبد؟ ونستنتج من ذلك أنّ فرض التوحيد، بصفته فرضاً أساسياً على

الإنسان، وسنّ التشريعات من قبل الله، لا ينافي ـ منطقياً ـ حقّ «حرية الإنسان»، في اختيار أو عدم اختيار التوحيد، والالتزام أو عدم الالتزام بتلك التشريعات، ولا تناقض في الأمر؛ فلا يمكن اعتبار أصل «التوحيد» منافياً للحرية الدينية، التي تشكّل حقاً سياسياً ـ اجتماعياً (ص٢٥٥).

للأسف، لم يفهم شبستري رأي العلامة الطباطبائي بشكل صحيح؛ حيث يعتقد العلامة أنّ الإنسان ـ من ناحية تكوينية ـ حرّ في اختيار التوحيد أو عدم اختياره، وليس لأحد إرغام الناس على قبوله، لكن من ناحية تشريعية، بما أنّ الله قرّر التوحيد، فلا يمكن أن يقرّر نقيضه، وهو عدم التوحيد؛ اختيار الخير أو الشر يعود إلى الإنسان، وهو عمل تكويني، وليس بتشريعي.

إذا كان التوحيد حقّاً، والشرك باطلاً، فعلى الله إثبات التوحيد، ونفي الشرك، ولو لم يميّز الله بين هذين الاثنين، لانتفت الحكمة منه؛ فكيف يشرّع الربّ الحكيم أمراً باطلاً؟ تتحقق إنسانية الإنسان وعبوديته بالتزامه بالتوحيد، لا بعدم التوحيد، إنّ الإنسان من ناحية تكوينية حرّ في اختيار التوحيد، أو عدم اختياره، لكن بما أنّهما متناقضان، فلا يمكن أن يشرّع الله كليهما.

كذلك يعتقد العلامة الطباطبائي ـ طبقاً لأسسه المعرفية والانثروبولوجية ـ أنّ الله لم يعط حقّ حرية الشرك للناس، وإن كان باستطاعتهم ـ من الناحية التكوينية ـ اختياره، وهذه الأسس هي: ١ ـ إنّ الله حكيم، ولا يقوم الحكيم بعمل عبثي، ولا يأمر به. ٢ ـ خلق الله الإنسان لنيل الكمال. ٣ ـ جعل الله للإنسان حقوقاً تنتهي به إلى الكمال، ولا تسلبه الكمال إطلاقاً. ٤ ـ خلق الله الإنسان حراً، وله اختيار ما يشاء في مقام العمل. ٥ ـ لكلّ عمل تبعاته التكوينية، فكلّ ما أمر به الله ينتهي إلى الكمال، وكل ما نهى عنه ينتهي بالإنسان إلى السقوط. ٦ ـ مَنحُ الله الإنسان حقاً ينتهي به إلى السقوط، في مقام التشريع، أمرٌ ينافي حكمته.

ويمكننا إثارة الموضوع بشكل آخر: هل من اللائق أن يعطي الله الإنسان حقّين متناقضين: «حق بلوغ الكمال»، و«حق الحرية المطلقة»؟

إذا كان نفي الحرية المطلقة من مستلزمات الكمال، فينبغي أن يكون أحد

الحقّين تابعاً للآخر، ومن غير المنطقي أن يجعل الله للإنسان حقّ بلوغ الكمال من جهة، فيما يجعل له ـ من جهة أخرى ـ حقوقاً مناقضة له، فذلك هو التناقض بعينه.

بما أنّ التوحيد من لوازم بلوغ الكمال، والشرك نقيض له، فمن غير المنطقي أن يشرّع الله كلا الحقين، لكن في مقام التشريع والعمل ـ كما أشرت ـ الإنسان حرّ في اختيار طريق الكمال، أو طريق السقوط، ويتحمّل العواقب الخارجية والتكوينية لاختياره، هذا هو أحد الفوارق المهمّة بين حقوق الإنسان الإسلامية، وحقوق الإنسان الغربية، وهو ناشئ عن أسسهما المعرفية والانثروبولوجية.

يطرح الشيخ شبستري احتمالاً آخر لتفسير عدم حرية الإنسان من الناحية التشريعية، وهو أيضاً موضع تأمّل، وهو «أنّ المراد من عدم حرية الإنسان من الناحية التشريعية، أن يكون لشخص، أو جماعة، أو دولة، الحقّ في فرض دين معيّن على الناس، أو منعهم من تغيير دينهم، فإذا كان الأمر كذلك ـ كما يظهر من مفهوم الجهاد الابتدائي ـ فهو مناف لحقوق الإنسان، لا محالة. وهنا تتقابل النظريتان المتناقضتان» (ص٤٥٥).

يتطلّب المنهج العلمي نقل الكلام نصّاً، إذا ما أردنا تفسيره، ومن ثمّ تناوله بالنقد والتحليل، فلم تتّضح لنا القرينة التي أدّت بالشيخ شبستري إلى تصوّر أنّ أمثال آية الله جوادي الآملي يعتقدون بصلاحية شخص، أو جماعة، أو دولة، في فرض دين ما على الناس، ومن أيّة مادة من مواد حقوق الإنسان الإسلامية، استنتج أنّ «رسالة هذه الدعوة، هي وجود دين حقّ واحد في العالم، وعلى الجميع اتّباعه، وإذا لم يؤمنوا به، فإنّ لأتباع ذلك الدين إرغامهم على ذلك بالقوّة» (ص٢٥٥ ـ ٢٥٦).

منطلق حقوق الإنسان

يعتقد المفكّرون الإسلاميون أنّ من الممكن تبيين حقوق الإنسان على أساس الفطرة الإنسانية، وهم لا يتجاهلون دور العقائد والأفكار والأحاسيس وتأريخ البشر، لكن للأسف، في هذا المجال أيضاً، نسب الشيخ شبستري أموراً غير لائقة لأشخاص، كالأستاذ جعفري وآية الله جوادي الآملي، حيث قال: يدور الحديث في كتب السادة

عن أناس لا يعيشون على هذه الكرة الأرضية، وليس لهم أيّ تأريخ أو تجربة، وكأنّهم الملائكة، لا ينظرون إلا لفطرتهم وطبيعتهم، ويمكنهم الغضّ عن جميع عقائدهم وأفكارهم وأحاسيسهم وعواطفهم وتأريخهم، وأخذ قاسم مشترك بينهم، هو الفطرة والطبيعة الإنسانية، ثمّ تقديم حقوق لهذه الفطرة أو الطبيعة المشتركة، وبطبيعة الحال، على الجميع الرضا بهذه النتيجة! (ص٢٥٧).

كلّ من يتحدّث عن الإنسان وحقوقه، يواجه هذا السؤال الأساس: هل يعتقد بالفطرة أو لا يعتقد بها؟ فالذين تحدّثوا عن الفطرة أيضاً، لا يتصوّرون الناس كالملائكة، أو يحسبون أن لا تأريخ لهم، بل يقولون: يمكن تأويل حقوق الإنسان بشكل منطقي، على أساس الاعتراف بالفطرة، ولو لم نعترف بوجود طبيعة وفطرة مشتركة بين الناس، لأصبح الحديث عن حقوقهم فاقداً لأيّ أساس عقلاني، بل تصبح حقوق الإنسان مجموعة من المواضعات، يقبلها بعض، ويرفضها آخرون، ولا داعي لقبول الجميع لها، أو بقائها معتبرةً إلى الأبد.

ويشير الشيخ شبستري في دفاعه عن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إلى أنّ هذه الحقوق تنظر للإنسان بما هو إنسان.

يقول: بما أنّ هذه الفلسفة وهذه الحقوق أرضية، وتنظر إلى الإنسان بما هو إنسان، إذاً يمكنها أن تصبح ـ عملاً ـ موضع إجماع جميع الناس على الكرة الأرضية، لبناء حياة سلميّة.. (ص٢٥٩).

هل يسعنا الحديث عن الإنسان بما هو إنسان، دون أخذ فطرته بنظر الاعتبار؟ ألا تنظر حقوق الإنسان الإسلامية للإنسان بما هو إنسان؟ وأساساً، على ضوء أيّة أسس أنثروبولوجية يمكن الحديث عن الإنسان بما هو إنسان؟ أليست حقوق البشر الإسلامية أرضية مناسبة؟ ما الدليل على ذلك؟

* * *

الهوامش

[1] ـ مجتهد شبستري، محمد، هرمنوتيك، كتاب وسنت (هرمنوطيقا الكتاب والسنّة): ١٥.

[2] ـ للتوسع في الموضوع، راجع: نصري، عبدالله، «انتظار بشر از دين» (توقعات البشر من الدين): ١٩٨ ـ ٢٠٢، [الكتاب نشرته دار الغدير ـ مترجماً إلى العربية من جانب أحمد العبيدي ـ تحت عنوان: <الدِّين بين الحدود والتوقّع>؛ وذلك في طبعته الأولى الصادرة في بيروت عام ٢٠٠٤م. <التحرير>].

[3] ـ انتظار بشر از دين: ٢٧ ـ ٣٦.

[4] ـ لملاحظة المصادر القرآنية والروائية لأهداف الحكومة، راجع: انتظار بشر از دين: ٣١٢ ـ ٣١٤.

[5] ـ جعفري، محمد تقي، تحقيق در دو نظام جهانى حقوق بشر (دراسة في نظامي حقوق الإنسان العالميين): ٩٧ ـ ١٦٢.

[6] ـ جوادي آملي، عبدالله، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان): ٨٩ ـ ٩٣.

[7] ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان ٤: ١٨٤.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد	☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٥/٢ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٢٥٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهم➢البحرين 3 دينار ➢قطر ٣٠ريال ➢السعودية ٣٠ ريال ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ١٠ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ جنيه ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ دينار ➢تونس ٣٠دينار ➢المغرب ٣٠ درهم ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ١٥٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

2 th YEAR – NO. 7 , Summer 1427 - 2006

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net